Bruce J. Malina

El mundo del Nuevo Testamento

Perspectivas desde la antropología cultural

αγορα

1

Bruce J. Malina

El mundo del Nuevo Testamento

Perspectivas desde la antropología cultural



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1995

Título original: *The New Testament World. Insights from Cultural Antropology.*
Traducción: *Víctor Morla Asensio.*

 Fotocomposición: Arte 4c, Pamplona (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, Estella (Navarra).

Depósito Legal: NA. 1359-1995.
ISBN: 84-8169-047-3

Agradecimientos

Parte del material de los capítulos III y IV ha aparecido de diferente forma en dos artículos: «Limited Good and the Social World of Early Christianity», *Biblical Theological Bulletin* 8 (1978) 162-176, y «The Individual and the Community - Personality in the Social World of Early Christianity», *Biblical Theological Bulletin* 9 (1979) 126-138. Lo usamos aquí con permiso del editor.

Los dos diagramas de Venn del capítulo VI, tomados del trabajo de Mary Douglas «Deciphering a Meal», son reproducidos aquí con permiso de *Daedalus,* revista de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias, Cambridge, Massachusetts. Invierno de 1972, «Myth, Symbol, and Culture».

Prólogo a la edición española

Hace hoy unos treinta años que los padres del Concilio Vaticano II declararon en su documento *Dei Verbum* (noviembre de 1965) que los intérpretes bíblicos, sean ellos profesionales o no, tienen por tarea la investigación del sentido que los autores sagrados habían realmente intentado, y de lo que Dios quiere manifestar por medio de las palabras de éstos. El documento afirma que, junto con el conocimiento de la historia y maneras de expresión escrita en el pasado, hay que tener en cuenta la cultura y los modos de percibir la realidad (§12) de la época para averiguar ese sentido. Esto, dijeron, constituye un requisito indispensable para la justa comprensión del texto que el autor sagrado comunica. Un documento reciente de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) recomienda la antropología cultural como ventajoso acceso a la labor de descubrir el sentido de los documentos bíblicos. Como el contexto social de la Sagrada Escritura lo constituye el mundo mediterráneo tradicional, y ya que ese mundo les resulta ajeno y extraño a los biblistas en Norteamérica, algunos de ellos consideran los puentes que proporciona la antropología cultural como imprescindibles para penetrar en el mundo de Jesús. Estos investigadores norteamericanos y sus colegas en Australia, Noruega, Sudáfrica y Alemania se han constituido en un equipo de colaboración para estudiar el Nuevo Testamento tal como se halla enclavado en el mundo mediterráneo de la Antigüedad. Al realizar tales estudios ellos se valen específicamente de las ciencias sociales. Se llaman «The Context Group» ('El Grupo del Contexto') y enfocan ante todo el contexto cultural de las iglesias que en un principio transmitieron la Escritura del Nuevo Testamento.

Sobra decir que los eruditos investigadores españoles están al tanto de estos métodos. El ilustre profesor Rafael Aguirre, de la

Universidad de Deusto (Bilbao), es un teólogo de reputación internacional, conocido por su empleo de las ciencias sociales en la interpretación bíblica. No obstante, fue gracias a los esfuerzos del profesor Carlos del Valle, con la colaboración del profesor Domingo Muñoz, ambos miembros del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que el Primer Congreso Internacional sobre el Nuevo Testamento y las Ciencias Sociales se celebró con gran éxito en Medina del Campo (mayo de 1991). Los miembros del Grupo del Contexto se consideraban privilegiados al encontrarse con peritos bíblicos españoles que compartían con ellos los resultados de su investigación y la valoración que el Grupo del Contexto hace de la sociedad mediterránea tradicional. Los extranjeros que asistían al congreso disfrutaron de la amable hospitalidad del profesor José Luis Espinel, O.P., participante él mismo, quien les invitó a una memorable visita de la Universidad salmantina. Uno de los beneficios inmediatos del congreso fue un fin de semana en Cercedilla, de cambio de impresiones y conversaciones entre el autor de este libro y varios notables biblistas españoles. Además, la continua colaboración con los miembros del Grupo del Contexto queda bien asegurada gracias al incansable trabajo del profesor Santiago Guijarro, director de La Casa de la Biblia, y de la profesora Carmen Bernabé Ubieta, de la Universidad de Deusto.

Por lo tanto, es bien evidente la admirable maestría con que los investigadores bíblicos en España se valen de los métodos comparativos que la antropología cultural propone. Doy expresión a mi sincera esperanza de que, con este libro al alcance de la mano, un número cada vez mayor de lectores no profesionales de la Sagrada Biblia, armados de unos lentes históricos apropiados, lleguen a ver cómo la antropología cultural del Mediterráneo puede servir para presentar la Palabra de Dios como realidad viva, primero en el mundo mediterráneo del primer siglo, luego en nuestro mundo.

Omaha, Pentecostés 1995
Bruce J. Malina

Presentación

Este libro fue escrito pensando en los alumnos que empiezan a estudiar el Nuevo Testamento. Su propósito es presentar, desde el área de la antropología cultural, algunos modelos útiles que puedan ayudar a profundizar en el contexto social de las formas de conducta de la gente que aparece en el Nuevo Testamento. La mayor parte de los estudios sobre el Nuevo Testamento se centran en análisis verbales y literarios, en la descripción histórica de personas y acontecimientos, así como en cierta información geográfica y arqueológica; todo ello sin duda sirve para aclarar el significado de los textos. Tal información sigue teniendo de hecho gran valor para hacer inteligible la Palabra de Dios. Sin embargo, la mayor parte de las veces, los estudiantes de la Biblia adoptan tal información y la interpretan como si operase del mismo modo que opera en nuestra propia sociedad. Tal mezcla inconsciente de contextos culturales puede hacer de la Biblia algo inmediatamente relevante para el estudiante; pero el significado deducido por la mayoría de los cristianos como pretendido por Dios, ¿no sería captado a costa del significado pretendido por el autor sagrado?

El propósito del uso de modelos antropológicos en el estudio del Nuevo Testamento es precisamente el de captar el significado de los textos en relación con los contextos culturales en los que fueron originalmente proclamados. Los modelos elegidos en este libro son modelos de alcance medio, en el sentido de que sirven para explicar segmentos de comportamiento más que para describir el marco cultural total del mundo social del cristianismo primitivo. La elección de modelos se basa sobre presupuestos, por eso en el capítulo primero establezco los presupuestos que subyacen a la construcción de modelos en general y a la antropología

cultural en particular. Los modelos tomados de la antropología cultural no ofrecen una explicación alternativa de la Biblia, ni prescinden del estudio crítico-literario, histórico y teológico. Más bien añaden una dimensión que no está al alcance de otros métodos, junto con un modo de comprobar las corazonadas de los intérpretes cuando se abordan cuestiones relativas al contexto social.

La selección de los modelos presentados en este libro se ha hecho a partir de un juicio de utilidad para estudiantes universitarios, momento en el que se esfuerzan con denuedo por compulsar los datos presentados en los cursos introductorios al Nuevo Testamento. El capítulo II trata del honor y la vergüenza, valores centrales de la cultura mediterránea en la antigüedad y en la actualidad. El capítulo III se centra en la psicología social de las personas descritas en nuestros textos; el capítulo IV, en su percepción implícita de los bienes como algo limitado; el capítulo V, en lo que entendían por parentesco y matrimonio; y el capítulo VI, en sus normas de pureza. A lo largo del libro he tratado de establecer nuestros presupuestos implícitos en esos temas, de modo que se pueda deducir una perspectiva comparativa.

Para que los modelos puedan generar la comprensión para la que fueron diseñados, el estudiante debe leer el Nuevo Testamento, pues este libro tendría poco sentido si no se consultaran continuamente los propios escritos del Nuevo Testamento. Concretamente, el lector debe examinar los pasajes citados al final de cada capítulo, donde tratamos de comprobar el valor de los modelos. El lector debe tener en cuenta también los pasajes bíblicos citados dentro del capítulo. Los estudiantes que se inician en la Biblia deberían tener en cuenta que, invariablemente, las frases en pasiva del Nuevo Testamento implican que Dios es el agente de lo que se describe. La voz pasiva significa que el sujeto gramatical de la frase es el paciente de la acción. Por ejemplo, la frase «Juan da una patada al caballo» es activa porque Juan, sujeto gramatical, realiza la acción. En «Juan es pateado», el sujeto de la frase, Juan, hace las veces de paciente, y no se nos dice quién está actuando. Ésta es la voz pasiva. *En el Nuevo Testamento, las oraciones en voz pasiva significan [generalmente] que Dios es el actor o agente.* Así, por ejemplo, «muchos son los llamados, pocos los escogidos» significa que Dios llama a muchos (= todos), pero que no escoge a todos; «a quien se da mucho» se refiere a quienes Dios da mucho; «me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» quiere decir que Dios me ha dado todo poder por doquier.

Los modelos de bienes limitados pretenden explicar, guiar, revelar y ayudar a descubrir. Los pasajes del Nuevo Testamento citados en los ejercicios y en el texto no tratan de ser exhaustivos, ni mucho menos. Y no todas las sugerencias generadas por los modelos han sido investigadas en el texto. El estudiante aplicado podrá sin duda añadir algo a lo que se dice en el libro y descubrir matices no formulados explícitamente. Estos modelos de nivel introductorio pretenden ofrecer perspectivas creativas a los principiantes. Quizás los que presentamos aquí sirvan para ese fin.

Me gustaría dar las gracias a mis colegas de la Universidad de Creighton, los profesores Jack Angus, del departamento de sociología, y Thomas Hoffman, S.J., y Dennis Hamm, S.J., del departamento de teología, por su lectura de algunas partes del manuscrito y por sus útiles sugerencias. También mi esposa Diane contribuyó a este propósito y repasó pacientemente el manuscrito hasta su conclusión. Doy también las gracias a un gran número de licenciandos de la Universidad de Creighton, que consideraron este material sugestivo y útil para sus estudios introductorios al Nuevo Testamento.

Bruce J. Malina

I

El estudio de la Biblia y la antropología cultural: Interpretar los textos adecuadamente

Este libro tiene como objetivo esbozar algunas de las dimensiones implicadas en el estudio de los escritos de la Biblia, con el propósito de llegar a comprenderlos en lo posible de acuerdo con su propia función. ¿Qué supone un estudio de estas características? Imagínate que te encontrases de paso por Siria hacia finales del siglo I d.C. Y que, al pasar por alguna ciudad siria helenista, oyeses las siguientes palabras, leídas en voz alta, al pasar cerca de un domicilio particular lleno de gente:

εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινεζ ἐκ κοιλίαζ
  μητρὸζ ἐγεννήθησαν οὕτωζ,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινεζ εὐνουχίσθησαν
  ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινεζ εὐνούχισαν
  ἑαυτοὺζ διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανων.

(Mt 19,12)

Ya podías pedir a Dios que te concediese la comprensión de este versículo de la Escritura; si no sabes griego, no tendrías la mínima posibilidad. Sin embargo, si insistes en escuchar a hurtadillas a este grupo de gente del siglo I porque, por una u otra razón, crees que lo que escuchan en su mundo del siglo I tiene alguna importancia para ti, entonces lo primero que tendrías que hacer es buscarte un traductor para poder captar lo que dicen. Las traducciones de la Biblia cumplen esta función.

¿Pero qué te ofrecen estas traducciones de la Biblia? A lo su-

mo te ayudan, como extranjero, a saber lo que decían estas personas grecohablantes del siglo I. Pero a menudo son dos cosas muy distintas lo que las personas dicen y lo que quieren decir. Las palabras que usamos para hablar encierran de hecho un significado, pero éste no proviene de las palabras. El significado se deriva del sistema social general de quienes hablan una lengua. Ésta es la razón por la que a menudo son totalmente diferentes lo que uno dice y lo que uno quiere decir, especialmente para personas que no comparten el mismo sistema social. Al traducir al castellano el evangelio de Mateo, lo que hacemos es trasplantar a estos helenistas sirios del siglo I a nuestro modo de decir las cosas, al tiempo que frecuentemente damos por supuesto que lo que ellos dicen encierra también nuestros modos de significación. Una traducción castellana de Mt 19,12 sonaría así:

> Porque hay eunucos que lo han sido desde su nacimiento,
> y hay eunucos que han sido hechos eunucos por los hombres,
> y hay eunucos que se han hecho a sí mismos eunucos
> por el reino de los cielos.

Éste es el equivalente castellano de lo que habrías oído cuando escuchabas a hurtadillas la lectura de Mateo del grupo cristiano mencionado más arriba. Cuando lo oíste en griego en la Siria del siglo I, no eras más que un extranjero que observaba y oía por casualidad a un grupo de nativos. Pero, cuando lees tu traducción de la Biblia en España a finales del siglo XX, lo que haces es transferir las palabras coherentes de no-españoles del siglo I a tu propio ambiente social. En efecto, estás escuchando las palabras de un grupo de extranjeros de otro tiempo y lugar, y los trasplantas a tu medio ambiente tratando de saber de qué está hablando esa gente. ¿Por qué la mención de los eunucos? Los eunucos no constituyen precisamente un tópico de nuestras sobremesas, y mucho menos el objeto de prolongados sermones en nuestras iglesias. ¿Y por qué se mencionan en concreto tres tipos de eunucos? Es verdad que nosotros empleamos toda clase de listados verbales, ¿pero tenemos un listado triple como ése que usemos habitualmente en nuestras conversaciones?

El primer y más importante paso que debe dar quizás un hispanohablante contemporáneo hacia la comprensión de la Biblia es caer en la cuenta de que, al leer la Biblia en castellano (o en griego), estamos de hecho oyendo palabras de un grupo de extranjeros trasplantado aquí. Esa lectura proporciona capacidad para descubrir lo que están diciendo esos extranjeros, pero se requiere

mucho más para descubrir lo que quieren decir. Si el significado depende de un sistema social, al tiempo que la formulación (p.e. hablando o escribiendo) da cuerpo al significado a partir del sistema social, entonces cualquier comprensión adecuada de la Biblia requiere una cierta comprensión del sistema social incorporado en las palabras que forman nuestra Sagrada Escritura. Se puede ver claramente que el autor del evangelio de Mateo habla de eunucos; también que el término «eunuco» se refiere a un varón castrado. ¿Pero por qué la referencia a un varón castrado? ¿Qué significa para un palestino del siglo I ser llamado eunuco? ¿Qué significado tiene en términos de funciones y valores sociales masculinos? ¿Cómo puede una persona de la España contemporánea llegar al fondo de esa información relativa al mundo mediterráneo del siglo I? El propósito de este libro es explicar cómo podemos recuperar esa información, así como proponer algunos ejemplos de tal información y su utilidad para conseguir entender la Biblia.

En el campo de los estudios bíblicos resultan más bien novedosas las cuestiones relativas a las normas y valores sociales que constituían la Palestina del siglo I, así como los métodos adecuados para responder a dichas cuestiones. Tales cuestiones y métodos son el producto final actual de toda una serie de aproximaciones útiles para la comprensión de la Biblia. Se han desarrollado en gran medida porque son el resultado lógico de los diversos intentos de comprender la Palabra de Dios en nuestra propia época.

En el fondo, el estudio especializado de la Biblia, desde la antigüedad hasta nuestros días (leer p.e. la obra de Agustín *Sobre la doctrina cristiana*), presupone que dicho estudio enfocado a la comprensión del texto sagrado se parece mucho a la escucha atenta de lo que dice un grupo trasplantado de extranjeros con el propósito de llegar a entenderles. De ahí que los especialistas nos hayan proporcionado traducciones fehacientes para ayudar a la gente a captar lo que esos extranjeros están diciendo. Si la Biblia es importante para nosotros, deberíamos desear saber de dónde proceden estos extranjeros, de modo que pudiésemos relacionar lo que dicen con algunos objetos concretos, objetos del tipo de los que se encuentran en su mundo. Deberíamos desear saber algo de las personas a las que se refieren cuando hablan, de cuándo vivieron, de lo que hicieron y construyeron. Los especialistas han editado enciclopedias bíblicas para proporcionar este tipo de información. También nos gustaría poder situar el lugar de origen de estos extranjeros en términos de espacio y medio ambien-

te geográficos. Existen varios atlas bíblicos que nos ayudan en esta tarea.

Si examinamos detenidamente nuestras traducciones de la Biblia, nuestras enciclopedias y atlas, encontraremos información sobre quiénes son nuestros extranjeros, qué dicen y de dónde proceden; pero todo ello desde el punto de vista de nuestra existencia contemporánea. Toda esta información pone claramente de manifiesto que ciertamente se trata de extranjeros, que no son de nuestro país ni forman parte de nuestra sociedad. ¿Es suficiente todo este cúmulo de información para que digas que eres capaz de entender lo que dicen y quieren decir cuando lees sus palabras en la Biblia? ¿No se tratará sin más de una información que te permita situarlos más o menos con relación a ti y distinguirlos relativamente de otros grupos extranjeros?

Lo más probable es que si otras personas conociesen sólo tu nombre, tu rango social, algunas de tus ideas y cierta información geográfica sobre ti, dijeras que en realidad no pueden entenderte. ¿Qué más deberían saber? ¿Qué más deberías saber tú para entender a un extranjero? Lo mismo que consigues conocerte comparándote con otros, comparando en qué te pareces y te distingues de los otros, en qué eres igual que los demás y qué es lo peculiar tuyo, ése es el camino que debes tomar ahora, formulándote las mismas preguntas sobre nuestro hipotético grupo de extranjeros. ¿En qué se parecen a otras personas de su área geográfica y de su período histórico?; ¿en qué no? ¿En qué se identifican con otras gentes de su tiempo y lugar? ¿Qué es lo peculiar suyo respecto a otros? ¿Cómo se disociaban de otros grupos más amplios para formar grupos distintos y separados, con historias compartidas aunque únicas? Existen historias de la Biblia que suministran este tipo de información. Ahora bien, ¿es suficiente este tipo de información para afirmar que puedes entender a nuestro grupo de extranjeros? ¿Pensarías que otros pueden entenderte suficientemente si conocieran que tus antepasados fueron emigrantes; si supiesen qué les movió a emigrar; cómo se establecieron donde lo hicieron; los matrimonios que hubo en el árbol genealógico; cómo decidieron casarse tus padres; cómo creciste desde la niñez a la adolescencia? Aunque las respuestas a estas preguntas nos ayudan a ir un poco más allá de los qué, quién, cuándo y dónde con que empezamos a indagar, ¿son suficientes para proporcionar algún tipo de comprensión plena? Si nuestra información es todavía insuficiente, tomemos otro rumbo.

Suponte que escuché con mucha atención todo lo que decías. A continuación podría catalogar tus modelos de lenguaje y relacionarlos con diferentes contextos de tu vida. Podría llegar a conocer los modelos que usas para contar un chiste, para amenazar a tus amigos y conocidos, para adular a tus padres, para camelar a una persona del sexo opuesto, para suplicar a Dios o a tus amigos o a Hacienda, para saludar a un profesor o a un igual. Mi catálogo estaría compuesto de las diferentes formas o modelos de lenguaje que usas con diferentes propósitos en diferentes contextos sociales. Cuando tales formas o modelos de lenguaje se ponen por escrito, los llamamos formas literarias o modelos literarios. Normalmente existe una relación entre la forma literaria y de lenguaje que puedes usar y el contexto social en el que estás situado. En los periódicos puedes encontrar cientos de esos modelos de escritura (que realmente conoces muy bien, aunque probablemente no sepas que los conoces tan bien). Sabes que una sección de alimentación es distinta de una sección de películas, de modo que no recurrirías a las secciones de alimentación para enterarte de lo que están echando en el cine. Conoces las formas en que se anuncian las bodas en las páginas de sociedad y la descripción que se hace en ellas de los acontecimientos sociales, y el modo en que se distinguen de las cuestiones sociales propias de los columnistas de la «información personal», y cómo éstas difieren de la columna de información médica. También sabes cómo se distinguen todas éstas de la forma literaria de un obituario, un editorial, cartas al director, noticias nacionales, noticias locales y lo más importante de todo: las páginas deportivas, con sus interminables formas literarias relativas al fútbol, pelota base, rugby, ciclismo, baloncesto, tenis, hockey, etc. Suponte ahora que puedo catalogar las formas de lenguaje y las formas literarias de nuestro hipotético grupo de extranjeros. ¿Me ayudará todo ello a entenderles lo suficiente? A partir de ese estudio literario, puedo contarte lo que dicen, los equivalentes castellanos de sus palabras, y el modo en que articulan frases para expresar amenaza, miedo, saludos, anuncios de nacimientos, argumentación, doctrina, bromas, consuelo, leyes, ánimo, etc. Puedo asimismo contarte cómo transforman sus expresiones orales o escritas en prosa o en poesía, en historia y leyenda, en cartas y discursos. Considera p.e. el pasaje del eunuco de Mt 19,12, citado más arriba. Puedo contarte algo del modo en que está escrito, comparándolo con otras formas literarias parecidas de la Biblia. Tiene el modelo básico de la parábola numérica, como las que encontramos en el libro de los Proverbios (el térmi-

no hebreo para decir proverbio y parábola es el mismo: *mashal*). Para empezar, leamos Prov 30,33:

> Porque apretando la leche, se saca manteca,
> apretando la nariz, se saca sangre,
> y apretando la ira, se saca discordia.

El modo en que operan estos modelos literarios es que los elementos primero y segundo (puede haber más) son descripciones concretas, imaginativas, mientras que el último de la serie es abstracto y moral, relacionado con alguna dimensión oculta de la conducta humana. Los dos primeros elementos (puede haber más) preparan el camino a la comprensión del elemento final. En la parábola mencionada arriba, ¿cómo preparan la comprensión del elemento final la presión de la leche y el golpe en la nariz?

Este modelo se aprecia con claridad en las parábolas explícitamente numéricas, p.e. Prov 30,18-19:

> Hay tres cosas que me sobrepasan;
> cuatro que no entiendo:
> el camino del águila por el cielo,
> el camino de la serpiente sobre la roca,
> el camino del barco en alta mar,
> y el camino del varón por la doncella.

La pregunta que hemos de formularnos aquí es cómo preparan el camino hacia el punto final los rasgos comunes de las imágenes concretas (un águila en vuelo, una serpiente deslizándose por una roca y un barco surcando el mar). ¿Qué tienen en común el águila, la serpiente y el barco en cuestión? Puedes observar que ninguno de ellos deja huellas después de haber pasado. ¿Cómo establece esta idea el camino hacia la comprensión del punto final, que es abstracto y moral, relacionado con una dimensión oculta de la conducta humana?

Los rasgos concretos de una parábola apuntan a algo distinto y a algo más, y al oyente corresponde imaginarse este algo distinto y algo más. Se trata de algo típico de la «enrevesada» sabiduría oriental, una sabiduría que abunda en las parábolas de Jesús. Hay algunas parábolas numéricas atribuidas a Jesús en Mateo. P.e. Mt 8,20:

> Las zorras tienen madrigueras,
> y las aves del cielo nidos;
> pero el Hijo del Hombre no tiene
> dónde reclinar su cabeza.

O Mt 10,41-42:

Quien recibe a un profeta porque es profeta
recibirá recompensa de profeta,
y quien recibe a un justo porque es justo
recibirá recompensa de justo,
y quien dé un vaso de agua a uno de estos pequeños
porque es discípulo mío,
os aseguro que no se quedará sin recompensa.

O Mt 11,7-9:

¿Qué salisteis a ver en el desierto?
¿Una caña sacudida por el viento?
¿Por qué salisteis entonces?
¿A ver a un hombre lujosamente vestido?...
¿Por qué salisteis entonces?
¿A ver a un profeta?
Os digo que sí, y más que un profeta.

Por tanto, el modelo literario del pasaje de nuestro eunuco es el de la parábola numérica, en la que los dos primeros (o más) elementos ofrecen descripciones concretas que preparan el camino a la comprensión del elemento final, que constituye el punto principal.

Con relación a la Biblia, los comentarios bíblicos modernos te proporcionarán todo este tipo de análisis literarios junto con el qué, cuándo, dónde y el cómo histórico mencionado antes. Este tipo de análisis literario, el estudio de modelos escritos o formas literarias, es otra dimensión del qué y el cómo que podemos plantear a la gente de nuestros textos para conseguir entenderles. Una vez más, si tuvieras a tu disposición toda la información dada hasta ahora, ¿tendrías la suficiente para entender de manera adecuada a nuestro hipotético grupo de extranjeros? Si la gente tuviese toda esta clase de información sobre ti, ¿tendrían la suficiente para decir que te conocen todo lo que podrían?

Hasta ahora ha quedado fuera del cuadro otro tipo de pregunta, aunque ha estado agazapada detrás de todos los quién, qué, cuándo, dónde y cómo, detrás de todas las preguntas que podíamos haber formulado a nuestros hipotéticos extranjeros. Esta pregunta, por supuesto, es la del porqué. En el pasaje del eunuco, ¿por qué precisamente la mención de los eunucos? ¿Qué significado tiene el valor encarnado en la función social del eunuco, y por qué tiene ese significado en ese particular sistema social? Los detalles específicos necesarios para responder a estas

preguntas serán desgranados en el capítulo II. Pero para establecer esos detalles de un modo significativo, así como para evaluarlos adecuadamente, debe a su vez establecerse un número de presupuestos de naturaleza más bien abstracta, de modo que puedas entender mejor las perspectivas de este libro. Estos presupuestos están en relación con el significado y las dimensiones del conocimiento intercultural, de los porqués y sus respuestas, respecto tanto a nosotros mismos cuanto a los que pueblan las páginas de la Biblia. Sin duda puedes muy bien saltarte el resto del capítulo y leer lo que queda del libro, sin perjuicio aparente de los contenidos del libro. Pero, si en los capítulos siguientes empiezas a preguntarte cómo es posible que un autor cualquiera pueda pretender dar con las claves de gente tan alejada de nosotros temporal y espacialmente, entonces harías muy bien en estudiarte el resto de este capítulo.

Los presupuestos de este libro

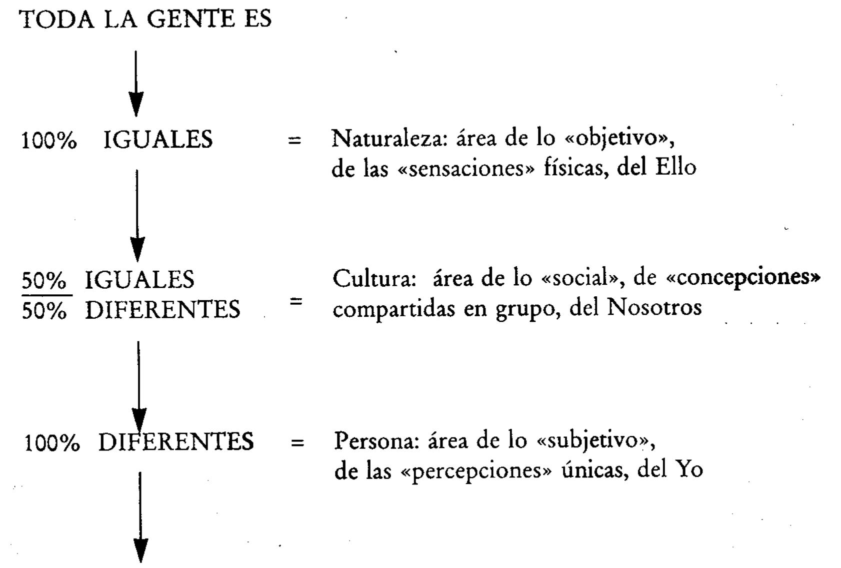
El conocimiento de otros, así como el de nosotros mismos, puede ser dividido adecuadamente en tres tipos: (1) conocimiento de datos o conocimiento-qué: información sobre algo o alguien, exista o no exista ese algo o alguien (qué/quién), su situación en el espacio (dónde) o en el tiempo (cuándo); (2) conocimiento utilizable o conocimiento-cómo o de relación: información necesaria para usar algo o tratar con alguien de forma correcta, o entender cómo se generan usos e interacciones (cómo); (3) conocimiento de principios o conocimiento-por qué: información sobre guiones *(scripts)* y claves *(cues)* culturales, sobre los modelos culturales que se esconden tras hechos aplicables, junto con la fe en, y el compromiso con, los presupuestos que ponen de manifiesto los guiones, las claves y los modelos culturales. Si todo esto suena un poco abstracto, considera el tipo de conocimiento que se necesita para inventar, perfeccionar, mantener y usar un aparato de televisión. El conocimiento por qué, el conocimiento de principios, hace referencia al marco general, al significado de todo ello, a los valores y significados implicados que explican en definitiva la conducta. Por ejemplo, si alguien pretendiese entenderte suficientemente, junto con los quién, qué, cuándo, dónde y cómo de tu vida, ese alguien necesitaría entender el porqué de tu vida, la orientación u horizonte que tienes en la vida. Para entender la orientación y el horizonte de tu vida, ese alguien debería conocer tus experiencias, cómo imaginaste esas experiencias, qué tipo de intuiciones te ayudaron a dar sentido a esas experiencias en términos de expectativas societarias y sociales,

cómo aprendiste a desarrollar esas intuiciones en términos de modelos de significado socialmente disponibles, qué clase de efecto tuvieron esos modelos de significado en ti y en quienes consideras importantes, y finalmente cómo actuaste, qué hiciste de todo ello y cómo tal acción te condujo a nuevas experiencias, imágenes, intuiciones, modelos, crítica, y después a una nueva acción, etc.

Naturaleza, cultura, persona

Si examinas tu vida, observarás que has adoptado diferentes orientaciones y que has vivido tu vida desde un cierto número de horizontes. La sucesión de orientaciones y horizontes en tu vida constituye tu historia personal hasta la fecha. Si alguien poseyese la información que ha guiado la configuración de tu historia, esa persona sería capaz de captar el significado de toda ella, el porqué de tu vida. ¿Sobre qué base podría entenderte esa persona? Creo que el tipo de comprensión del que estoy hablando se basa en un presupuesto de nuestra cultura que podría definirse así: *Todos los seres humanos son totalmente iguales, totalmente diferentes, y al mismo tiempo algo iguales y algo diferentes* (ver Figura 1).

Figura 1. Presupuestos básicos: Naturaleza, Cultura, Persona



Desde este punto de vista, los seres humanos son representantes individualizados o personalizados de la naturaleza humana inmersa en culturas particulares. Eso significa también que todo conocimiento humano es simultáneamente objetivo, subjetivo y social.

La primera parte del presupuesto, *todos los seres humanos son enteramente iguales,* centra nuestra atención en las semejanzas. ¿Quién posó para reproducir el corazón humano en un manual de anatomía? ¿Importa eso? La insistencia en la semejanza recurrente produce el área que en nuestra cultura denominamos «naturaleza», es decir, todo lo que existe al margen de la influencia humana intencionada y voluntaria. También llamamos a esta área «lo objetivo», y la adscribimos a las «ciencias». Decimos que la naturaleza subsiste en formas regulares, ya diseñadas, que constituyen nuestro medio ambiente físico. En esta perspectiva, se dice que los científicos «descubren» modelos de semejanza llamados «leyes», y, en tanto en cuanto prescinden de la influencia humana intencionada y voluntaria, se dice que son «objetivos».

La segunda parte del presupuesto, *todos los seres humanos son totalmente diferentes,* centra nuestra atención en el carácter único de los seres humanos individuales. ¿De quién puedes usar la palabra «yo» con sentido? La insistencia en la unicidad produce lo que denominamos «naturaleza personal». Ésta es el área de la historia personal, de la biografía incomunicable. Se dice que las personas desarrollan y viven sus historias de manera única, una manera llamada «subjetiva».

La tercera parte del presupuesto, *todos los seres humanos son algo iguales y algo diferentes,* centra nuestra atención en la interacción de semejanzas y diferencias en las comunidades humanas. ¿A qué se refiere la palabra «nosotros»? Si tú y yo somos verdaderamente únicos y por tanto incomunicables en nuestra unicidad, ¿cómo nos comunicamos? Nos comunicamos sobre la base «nosotros». La insistencia en esta interacción de semejanza y diferencia parciales produce el área denominada «cultura». La cultura es un sistema organizado de símbolos en virtud del cual personas, cosas y acontecimientos están dotados de significados y valores compartidos más bien específicos y sociales. Se dice que las culturas «crean» modelos de significación y de sentimientos compartidos, que se combinan para dar forma al mundo social de un grupo determinado. Los humanistas, en cuanto opuestos a los científicos, tratan de «articular» dichos modelos de significación simbólica compartida, y frecuentemente se dice que los resultados

de su empresa son «interpretaciones creativas» u «opiniones eruditas». Se dice que su empresa es «social».

Me gustaría insistir en que el presupuesto que estamos examinando termina con la frase *al mismo tiempo.* Aunque los científicos estudian las sensaciones humanas, las culturas crean concepciones humanas y los individuos generan percepciones personales, el conocimiento humano es, de hecho, objetivo, subjetivo y social al mismo tiempo. Naturaleza, cultura y persona tienden a una visión caleidoscópica; las tres están presentes simultáneamente, pero, según los factores de los que dependan, el énfasis recae en una o en otra. Lo que quiero decir es que, para entender tu historia adecuadamente, necesito conocer no sólo los quién, qué, cuándo, dónde y cómo de tu naturaleza humana y psicológica y de tu personalidad única, sino también el porqué y el por tanto de nuestra historia cultural generalmente compartida, que llena de significado y valor mutuamente reconocibles los quién, qué, cuándo, dónde y cómo.

Volviendo a nuestro grupo trasplantado de extranjeros, los escritores del Nuevo Testamento en nuestro caso, el hecho de escucharles con el propósito de entenderles puede generar comprensión sólo si prestamos con cuidado atención al sistema cultural que los «creó» y que ellos representan. En términos de naturaleza, las personas descritas en el Nuevo Testamento serían exactamente iguales que nosotros o que cualquier otra persona del mundo. En términos de naturaleza personal y unicidad, serían tan insondables como lo somos entre nosotros. Por otra parte, en términos de historia cultural, claves culturales y guiones culturales, serían algo parecidos a nosotros, pero al mismo tiempo algo diferentes: iguales a nosotros en términos de naturaleza humana; distintos a nosotros en términos de interpretación cultural de la naturaleza humana.

Consideremos ahora lo relativamente lejos que podemos estar de la comprensión de algunos escritos del Nuevo Testamento, como los Sinópticos o Pablo. Nos encontramos ante un conjunto de escritos helenísticos del siglo I d.C. (cuándo), redactados en griego, en su mayor parte por personas de «la casa de Israel», provenientes de las riberas nororiental y oriental del Mediterráneo (qué, quién, dónde), en un área donde las lenguas normales eran los dialectos griegos y semitas. Sin embargo, el área formaba parte del Imperio romano, donde la lengua compartida era el griego común. Las traducciones bíblicas ofrecen equivalentes cas-

tellanos de lo que los autores de los escritos querían decir. En ayuda de nuestra imaginación, atlas y enciclopedias ofrecen información sobre medio ambiente, construcciones, individuos y grupos significativos mencionados directa o indirectamente en los textos. Las historias explican el modo en que acontecimientos anteriores a la época del Nuevo Testamento influyeron en la situación en la que empezó el movimiento de Jesús, cómo se inició el movimiento cristiano y como se desarrolló al principio, etc. Los comentarios sobre escritos individuales del Nuevo Testamento explican los significados de las palabras y las formas literarias de libros particulares (evangelios, historia, cartas, tratados, «apocalipsis») y de pasajes específicos de determinados escritos (parábolas, proverbios, genealogías, anuncios de nacimiento, salmos, discusiones, historias de milagros, recomendaciones, planes de viaje, etc.). Los comentaristas bíblicos se centran a menudo en el significado de una forma literaria o en el sentido de las palabras en esa cultura, al tiempo que los historiadores hablan del significado político y religioso de la conducta. La pregunta por el significado es una pregunta «por qué». ¿En virtud de qué puede ser respondida adecuadamente una pregunta «por qué»? ¿En virtud de qué puede ser adecuadamente respondida una pregunta «por qué» dirigida a tu vida o a la conducta de tu grupo? Sugiero que tales preguntas sólo pueden ser respondidas en términos de historia cultural. Si comentaristas, historiadores y lectores comunes de la Biblia deducen significados del Nuevo Testamento, habría que preguntarles si esos significados provienen de *su* propia historia cultural o de la historia cultural de la gente que produjo los textos. Si tratase de interpretar tus acciones en términos de mi propia conducta, me temo que acabarías deseando darme un golpe en la boca. Después de todo, en el lugar de donde procedo, quienes «trajinan» productos en un supermercado alardean de sus habilidades para desvalijar tiendas, y yo podría suponer lo mismo en ti o en cualquier otro. Sin duda esto te parecería ofensivo. Sin embargo, cuando se trata de captar significados en la Biblia, no hay nadie que te haga dudar, que te urja a reconsiderar, que te golpee en la boca en caso de tergiversación.

La tergiversación a la que me refiero es fruto de la identificación de tu historia cultural con la naturaleza humana: «Como nosotros solemos actuar así, toda la gente de todos los tiempos debió de actuar de este modo». Los niños, por supuesto, juzgan a todos y todas las cosas de acuerdo con su experiencia circunscrita y limitada. Cuando yo era niño pensaba que todas las mujeres

mayores hablaban alguna lengua eslava, y que algunas a lo mejor sabrían también hablar inglés. De hecho, ésta era mi experiencia respecto a todas las mujeres mayores de mi vecindario. Usar esta experiencia como norma de la conducta humana sería más bien algo egocéntrico y corto de miras. En círculos ilustrados tal juicio es definido como etnocentrismo, pues implica imponer al resto de la gente las propias interpretaciones culturales relativas a personas, cosas y acontecimientos. Cuando es aplicado a la historia, tal etnocentrismo se denomina anacronismo: imponer a un pueblo del pasado los instrumentos culturales, significados y conducta del propio período. Algunos anacronismos etnocéntricos resultan graciosos en boca de los niños, fácilmente discernibles cuando se trata de cosas concretas, p.e. que la familia de Jesús tomó un avión para ir a Egipto; o que Pablo se compró la Biblia de Jerusalén para citar en el castellano original cuando predicaba; o que Jesús viajaba de Nazaret a Jerusalén en coche. Pero tales anacronismos etnocéntricos son perniciosamente irreparables cuando se aplican a los significados de la conducta. Por ejemplo: Jesús condenó el divorcio, y como la gente en nuestra sociedad se divorcia, Jesús debe condenar este tipo de conducta en nuestra sociedad. Sin embargo, la pregunta fundamental es: ¿significan matrimonio y divorcio lo mismo cuando Jesús habla de ellos y cuando lo hacemos nosotros?

Comprender la cultura

El único modo de evitar tales tergiversaciones, tales anacronismos etnocéntricos, es comprender la cultura de la que provienen nuestros escritos extranjeros. Y, dado que aprendemos mejor en términos de cómo las cosas se parecen o difieren de lo que nosotros experimentamos, haríamos muy bien en entender nuestra propia historia cultural, al tiempo que advertimos que, quizás en muchos casos, las historias culturales de otros pueblos son muy diferentes de la nuestra. Por supuesto, esto incluye las historias culturales de las personas descritas en los textos bíblicos. De este modo, podríamos llegar a entender a esos extranjeros cuando escuchamos a hurtadillas lo que se dicen entre ellos y cuando tratamos de imaginarnos la conducta a la que aluden. ¿Qué significa entonces cultura, y cómo podemos llegar a entender una cultura?

El término «cultura» usado en este libro tiene el significado que le dan los antropólogos culturales. P.e. Kroeber y Kluckhohn describen así la cultura:

> La cultura consiste en modelos (explícitos e implícitos) de y para la conducta, adquiridos y transmitidos por símbolos, que constituyen las realizaciones distintivas de grupos humanos, incluidas sus expresiones materiales: el núcleo esencial de la cultura consiste en ideas tradicionales (es decir, seleccionadas en el cauce de la historia) y especialmente los valores vinculados a ellas; los sistemas culturales pueden, por una parte, ser considerados productos de la actividad, y, por otra, influencias que condicionan ulteriores actividades. (p. 181)

Lo que esto significa es que la cultura es un sistema de símbolos que se refiere y abarca a personas, cosas y acontecimientos socialmente simbolizados. Simbolizar significa dotar a la gente, a las cosas y a los acontecimientos de significado y valor (sentimiento), haciéndolos de tal modo significativos que todos los miembros de un grupo determinado comparten entre ellos, aprecian y viven de ese significado de algún modo. Por ejemplo, si nos situamos al nivel de la naturaleza, los seres humanos copulan y se reproducen porque los machos de las especies animales fertilizan los óvulos de las hembras de esas especies. Cuando el óvulo fertilizado madura, la hembra pare sus crías. Lo que hace la cultura es tomar ese proceso y a los agentes del proceso y dotarlos de significado y valor. El que contribuye con el esperma es interpretado como «padre»; la que aporta el óvulo, como «madre»; y la descendencia, como «hijo». Estoy seguro de que no celebras el Día de la Portadora del Ovulo, aunque estés muy interesado científicamente en ello. Ni que concibes al que contribuye con el esperma, que con frecuencia ronda a la portadora del óvulo de tu existencia, como el banco de esperma familiar. Más bien te refieres a estos seres como padres (una interpretación cultural de su función y actividad). Junto con ellos, formas una familia (una interpretación cultural del grupo que engendra y nutre). Aprendes a interpretar su relación mutua y contigo como afecto y lealtad (una interpretación cultural de la relación o acontecimiento de este grupo íntimo).

Lo que hace la cultura es tomar lo que está a disposición en el medio ambiente físico y humano e interpretarlo socialmente, dotarlo de significación y sentimientos socialmente compartidos. El mundo de los seres humanos es un mundo social interpretado culturalmente. Desde este punto de vista, somos algo parecidos y algo diferentes del resto de los seres humanos. Somos iguales a los demás desde el punto de vista natural, en cuanto que todas las personas (por lo que ahora conocemos) copulan, se reproducen, viven en alguna variante de una caverna (casa), andan de aquí pa-

ra allá (transporte), etc. Nos diferenciamos de otros desde el punto de vista cultural, en cuanto que, como grupos diferentes, asignamos diferentes significados y valores a ser padre o madre, macho o hembra, tener hijos, tipos de hogar, modos de transporte, etc. Un hijo puede ser visto como una ventaja económica o como un riesgo económico. Todas las casas no están construidas del mismo modo; hay casas de clases acomodadas y de clases bajas. El medio de transporte de un esquimal del Ártico no es el mismo que el del típico vecino del extrarradio de una capital, y un coche usado de veinte años no es lo mismo que el último modelo de automóvil de lujo. Cultura es todo lo referente a los significados y sensaciones claramente compartidos, característicos de un grupo determinado en un tiempo y un lugar precisos.

El lenguaje es un aspecto importantísimo, y quizás el mejor ejemplo, del significado de la cultura. Como fenómeno natural, el lenguaje son sonidos producidos por los seres humanos, formados por ondas modeladas de manera socialmente discernible, conforme el aire sale de los pulmones y va atravesando las cuerdas vocales, la lengua, los dientes y la cavidad bucal. La cultura dota a estas ondas, producidas de manera natural y personal, de significado y sentimiento al modelarlas de forma socialmente discernible. Así, al compartir estos modelos más de una persona, surge la comunicación a un nivel «nosotros»; y este «nosotros» somos todos los que compartimos idénticos modelos de significado y sentimiento. Cuando no compartes los modelos de un lenguaje, simplemente no lo entiendes. Cuando no compartes los modelos de conducta, simplemente no entiendes lo que está haciendo otra persona. Si identificas tu lengua (cultura) con el ser humano (naturaleza), tenderás a pensar que toda la gente tendría que hablar en Humano (castellano), como tú haces. Y si no lo hacen, es que son subhumanos o no-humanos. También esto es etnocentrismo. Lo mismo puede decirse de la conducta (y el lenguaje es una forma de conducta). Si identificas tus formas y modelos de conducta (cultura) con el ser humano (naturaleza), tenderás a pensar que todos los seres humanos deberían comportarse de acuerdo con los modelos o normas de tu grupo. Si no lo hacen, es que son subhumanos o no-humanos.

El gran marco. Claves culturales

Para evitar las trampas tendidas por el etnocentrismo a la comprensión, sería útil diseñar el gran marco en el que encaja con

naturalidad cualquier determinado pensamiento, expresión o acción. Este marco es el sistema general de la cultura, la llamada matriz cultural o guión cultural. Se puede ilustrar de algún modo lo que intento decir. Cuando decimos que entendemos la conducta hostil de una persona en una ocasión determinada, queremos decir que la consideramos en términos de un modelo de conducta más completo, un marco más amplio, que caracteriza la gama de conductas típica de esa persona o personas en general, en una determinada cultura. Por otra parte, cuando un modo particular de conducta no parece seguir un modelo que conocemos, y nos resulta imposible localizarlo en un marco más amplio y comprensible, decimos generalmente que no entendemos tal conducta. Cuando entendemos una palabra, queremos decir que sabemos cómo puede ser usada en contexto con otras palabras, con un marco más amplio. Entendemos lo que significan hueso, pierna, dedo o cabeza en su relación con una estructura más amplia de la que forman parte. En nuestra cultura, la caída de una manzana sólo se entiende en el marco más amplio de la gravedad. Estos ejemplos (¿puedes añadir otros?) indican que la comprensión humana es relativa, es decir, que cada dato que entendemos tiene su significado culturalmente adecuado en algo más, en un marco más amplio, con el que está relacionado y en el que parece encajar.

Esto puede llevar a preguntarnos: «¿y dónde se detiene?». Se detiene cuando no podemos hallar un marco o modelo más amplio en el que tenga sentido la idea, persona o acontecimiento que deseamos entender. Ésta es de hecho la experiencia normal de una persona en una cultura nueva con la que se siente desconectada, cultura en la que observa por vez primera conductas extrañas e inhabituales. En tal situación, una persona no encuentra un marco para la conducta que desea entender. Se denomina «shock cultural» a la acumulación de tales experiencias, que superan totalmente a una persona. Un tipo semejante de «shock cultural» es la experiencia normal de una persona que se halla ante una información o problema de la vida real que ya no encajan en el marco último usado previamente por una persona para entender y hacer frente a esa información o ese problema en el pasado, p.e. el gran marco simbolizado por la palabra «Dios». Muchas personas cuestionan la existencia de Dios simplemente porque han dejado a sus espaldas el símbolo del «realmente Real» último, que tan bien les vino en la niñez y en la temprana adolescencia. Su símbolo del amplio marco último ya no les sirve como marco adecuado para las nuevas realidades que desean entender. Seguir buscando am-

plios marcos más adecuados, tanto para la comprensión intercultural como para la experiencia religiosa dentro de la propia cultura, es un tipo de experiencia de «conversión». ¿Pero conversión de qué a qué? ¿Dónde empiezas a aprender y a ser captado por los significados y valores que personificas?

¿Fue la elección de la lengua que ibas a hablar la primera decisión seria que tuviste que tomar al salir del vientre de tu madre? ¿Tuviste que robar tiempo a tus horarios de juego, cuando eras niño, para decidir si debías comportarte como un chico o una chica? ¿Cómo llegaste a decidir que «nene, caca» era algo inadecuado en un niño de tres años? Todos estos aspectos de la cultura son asimilados mediante un proceso llamado inculturación. Todos ellos tienen lugar generalmente de manera inconsciente. Y, cuando somos adultos, nos gusta hacer observaciones sobre ello: «no hace falta ni decirlo». Estos aspectos son asimilados de tal modo que la mayoría de la gente no es consciente del grado en que los valores y significados, ideas y sentimientos de su cultura determinan lo que realmente es real para ellos. Los modelos culturales se convierten en una especie de segunda naturaleza, que ayuda a todos los que pertenecen a nuestro grupo a dar sentido a la experiencia y a actuar entre ellos y con el medio ambiente con significado y de forma satisfactoria, así como a proporcionarnos la certeza de que personas, cosas y acontecimientos particulares no tienen sentido, carecen de significado o son totalmente insatisfactorios.

Dicho en dos palabras, nosotros asimilamos los significados y valores de nuestra cultura en gran parte como hemos asimilado nuestro lenguaje común. Todos los símbolos culturales están estructurados en modelos, desde los más simples, como dar a un pobre una limosna, hasta los más complejos, como el matrimonio y el parentesco. Desde el punto de vista social, siguen determinadas reglas y normas compartidas, lo mismo que nuestra lengua común. Y, del mismo modo que mucha gente habla perfectamente castellano sin tener un conocimiento formal de gramática alguna (los modelos o reglas del lenguaje), también hay mucha gente que domina muy bien las situaciones en nuestra cultura sin conocimiento formal de los modelos y normas que subyacen a su conducta. Pero, explícita o implícitamente, lo cierto es que existen modelos y reglas que subyacen a la conducta. Así como, aunque no tengas un conocimiento formal y explícito de la fonética, sabes que alguien es extranjero cuando le oyes hablar, también puedes discernir, sin un conocimiento formal y explícito de las nor-

mas culturales, si una conducta es masculina o femenina cuando eres testigo de ella.

¿Pero qué tipo concreto de normas culturales constituyen el núcleo esencial de una determinada cultura? En otras palabras, ¿qué tipo de claves culturales asimilamos de las personas significativas que nos educaron para vivir de un modo pleno de sentido en nuestra sociedad? Podemos distinguir convenientemente seis clases de tales claves culturales:

Percepción: claves que definen el modo en que deben ser percibidos una persona, una cosa o un acontecimiento, el significado que al parecer tienen respecto a mí y a los demás. Estas claves de percepción constituyen los marcos de referencia centrales y más amplios de la cultura. Incluyen la orientación cognitiva de la cultura, como pueden ser las percepciones de que todos los bienes de la vida son ilimitados, que cada efecto tiene una causa adecuada, que las buenas personas siempre salen airosas a la postre, que una competencia leal conduce al éxito. Para ver cómo opera todo esto, piensa en lo que harías si tu coche se estropease o si se apagara la luz de tu habitación. Lo primero de todo, ¿a quién echas la culpa de la avería, a la gente de la cadena de montaje de la empresa que te vendió el coche (porque hicieron una lata de sardinas en lugar de un coche) o a alguna otra cosa (defecto de las bujías)? ¿Tratas de remediar la situación recurriendo a gente importante (rogándoles), o compruebas la posible causa inmediata (p.e. la bombilla, el enchufe o la caja de fusibles)? Tu conducta derivaría de normas implícitas de percepción compartidas por todos nosotros en esta cultura. Si esto no fuese así, serías juzgado como extraño, o que te falta un tornillo, o que eres inofensivo pero que estás loco, etc.

Sentimiento: claves que nos dicen qué y cómo hemos de sentir en una determinada situación. Por ejemplo, si vieras a un joven ir a 80 km por hora en moto en una zona de limitación de velocidad a 40, y que choca contra un poste, ¿qué harías, reírte o quedarte mirando tan serio? Si te desplazas hacia él, ¿te quedas cruzado de brazos y te sientes superior, o te acercas y le ofreces tu ayuda? ¿Como quién hemos de conducirmos, con qué sentimientos hemos de estar en un funeral? ¿Lloran por igual los hombres y las mujeres, o los hombres miran estoicamente impasivos mientras las mujeres dan rienda suelta a sus sentimientos con lágrimas y lamentos? ¿Cómo debe comportarse uno en un partido de fútbol, en la boda de un amigo, o cuando se compra un co-

che nuevo? Tuvimos que aprender el modo de sentir en situaciones específicas.

Acción: claves que nos dicen qué debemos hacer o evitar tanto en situaciones generales como en específicas. Por ejemplo, ¿quién se supone que debe invitar a quién a una cita, el chico o la chica? ¿Cómo tiene un hombre que andar y llevar las manos y la cabeza? ¿Cuáles son los gestos masculinos y los femeninos? ¿Cuál es la conducta que se debe seguir en una situación violenta, luchar o huir? ¿Qué tendrías que hacer con alguien que te anda fastidiando de mala manera, sea un matón o Hacienda? ¿Y cómo si te tratan bien? Una vez más, ya tenemos aprendidas las claves necesarias para actuar.

Creencia: claves que nos dicen en qué tenemos que creer y qué tenemos que profesar. Creemos en las personas, cosas o acontecimientos en defensa de los cuales deberíamos y podríamos ser descaradamente intolerantes, en caso de que fueran cuestionados, burlados o ridiculizados. Para ser consciente de tus creencias, piensa a quién o a qué defenderías audazmente: tus padres, hermanos y hermanas; la bandera española cuando algún extranjero se burla de ella; ir a la universidad para abrirte camino en la vida o porque aprender es bueno en sí mismo; ser tratado como uno del montón o como una persona individual; tener altos ideales o no tener ninguno; tener conocimiento práctico o sólo conocimiento teórico; tener éxito en los deportes o en tus salidas con chicas, o simplemente saber algo de deportes y de citas. También aprendemos nuestras creencias.

Admiración: claves que nos dicen a qué y a quién hemos de demostrar respeto, a qué y a quién deberíamos admirar y respetar. Por ejemplo, ¿qué tipo de personas son aquellas a las que te tendrías que parecer, en opinión de tus padres? ¿A qué tipo de personas te gustaría parecerte? ¿Por quién creen las chicas de la universidad que tendrían que ser invitadas a salir, por chicos que sobresalen en los deportes o por chicos más bien entregados a los estudios? ¿Qué detalle prefieres en la «buena pinta» de un hombre o una mujer? ¿Quién crees que representa lo que tú defiendes: una figura pública, como un actor o actriz, un político, una celebridad nacional o mundial? Te lo dirán las claves que has aprendido para admirar.

Esfuerzo: claves que nos dicen las metas que merecen la pena en la vida, con otras personas significativas que legitiman nuestra

selección. Por ejemplo, ¿quién te dice que es apropiado tu modo de vestir: padres, iguales a ti, amigos? ¿Qué tipo de éxito persigues en la vida: dinero, sexo, servicio, entrega, familia, poder, publicidad? Las claves relativas al esfuerzo personal que hemos aprendido establecen las metas que están culturalmente a nuestra disposición.

Ahora bien, al tiempo que hemos aprendido y asimilado el lenguaje en nuestro proceso de inculturación, hemos aprendido y asimilado también series de claves culturales que nos llevan a percibir, sentir, actuar, creer, admirar y esforzarnos de un modo que tiene sentido tanto para nosotros como para el resto de los miembros de nuestra sociedad. Estas claves nos permiten desarrollar una conducta significativa, conducta modelada y dotada de sentimiento, de emoción. Las claves generan una conducta estimable, conducta que es valorada y tiene sentido dentro de una gama de significados y sentimientos. La razón de que examine el significado de la cultura y las claves culturales en este contexto es llamar vuestra atención sobre el hecho de que es altamente probable que el grupo de extranjeros presentado en nuestros escritos del Nuevo Testamento fuesen gente igualmente inculturada en claves de percepción, sentimiento, actuación, creencia, admiración y esfuerzo. Jesús, los autores de los evangelios y las personas mencionadas en sus escritos, como Pablo, los fariseos, los saduceos y las primitivas comunidades cristianas, eran todos personas que actuaban y vivían de acuerdo con los modelos de sus respectivas sociedades. Su conducta tenía sentido; sus interacciones tenían lugar en conformidad con los modelos de sus culturas; sus valores eran juzgados nobles o innobles en relación a las claves compartidas por los grupos de su tiempo. Cuando se enfadaban entre ellos, sabían por qué. Para el cristiano creyente, la encarnación de la Palabra de Dios significa inculturación de la Palabra de Dios. Y el único modo de que la Palabra de Dios, tanto en los escritos del Nuevo Testamento como en la persona de Jesús, tenga sentido hoy para nosotros es estudiándola en el gran marco de la cultura palestina y mediterránea del siglo I d.C. Porque, además de aprender el quién, qué, cuándo, dónde y cómo del Nuevo Testamento, el estudio de la cultura del período y de la región nos ayudará a penetrar en los porqués de la conducta descrita en nuestros textos.

¿Por qué el gran marco? Los seres humanos como creadores de modelos

¿Cómo conseguimos entonces entender otra cultura? ¿Cómo conseguimos entender algo? La comprensión parece radicar en la habilidad genética de la mayor parte de los seres humanos (después de la pubertad) para pensar en abstracto. El pensamiento abstracto, llamado a menudo generalización o razonamiento generalizado, es la habilidad para pensar en términos de ideas o conceptos en lugar de hacerlo con imágenes concretas. Las ideas y conceptos son representaciones abstractas de las esencias de las cosas; son el resultado de la habilidad de «trocear» las cualidades compartidas por cierto número de elementos concretos y diferentes, y de expresarlos mediante signos y símbolos no concretos. Por ejemplo, en lugar de imaginar (o hablar de) una manzana reineta, una pera leridana, un plátano canario, un melocotón murciano, una naranja valenciana o un melón de Villaconejos, podemos formarnos la idea o concepto de fruta. Ahora bien, aquello a lo que se refiere la palabra «fruta» es una idea de lo que tienen en común todos los elementos de esa lista: sus semejanzas. Y esta cualidad semejante y compartida de «frutidad» no tiene realmente existencia física concreta; no es en absoluto nada concreto. Obviamente, lo que en realidad existe son manzanas, peras, plátanos, melocotones, naranjas, melones, etc. Éste es un nivel de abstracción llamado primario, pues se puede ir más adelante. Podemos recopilar abstracciones como fruta, carne, verduras, pan, etc. y abstraerlas a un nivel más alto: «alimento». Conforme la abstracción sea mayor va surgiendo un marco más amplio. Más aún, además de la elaboración de tales abstracciones, tenemos la habilidad de establecer relaciones entre ellas. Podemos decir, por ejemplo, que el alimento es necesario para la vida humana. Yendo aún más allá, podemos reunir afirmaciones de tales relaciones y colocarlas en secuencias llamadas razonamiento silogístico; podemos establecer deducciones de principios generales abstractos y aplicarlas a casos concretos, e inducciones de casos concretos aplicables a principios generales abstractos. Podemos analizar transportando algunas abstracciones individuales a niveles más bajos y concretos de abstracción; y podemos sintetizar reuniendo abstracciones y transportándolas a niveles más altos de abstracción.

¿Por qué piensan en abstracto los seres humanos? Como nos dice la psicología experimental, la principal razón es quizás que

los seres humanos son incapaces de retener al mismo tiempo más de siete elementos distintos (con un margen de error de dos) centrados mentalmente en un mismo punto. La abstracción nos permite representar y poner cierto orden entre las innumerables experiencias que tenemos al entrar en contacto con las múltiples facetas del medio ambiente. En resumen, nuestra habilidad para pensar de manera abstracta nos capacita para generar una comprensión ordenada y distribuida en modelos de nuestras complejas experiencias. La palabra «cultura» que hemos descrito previamente es de hecho una abstracción.

Ahora bien, los patrones de pensamiento abstracto, los patrones de relación entre las abstracciones, son denominados modelos (a veces teorías, o paradigmas cuando se trata de altos niveles de abstracción). Los modelos son representaciones abstractas, simplificadas, de objetos e interacciones del mundo real más complejos. Como pensamiento abstracto que son, el propósito de los modelos es facilitar y capacitar para la comprensión. Por supuesto, tal comprensión puede después ser aplicada para predecir y controlar, pero lo primero que se adquiere es la comprensión. En consecuencia, la comprensión es el resultado del proceso de abstracción en términos de modelos que ordenan, clasifican y dan forma a las experiencias humanas. ¿A qué se puede denominar comprensión adecuada? Como acabo de decir, los modelos son generalizaciones o descripciones abstractas de experiencias del mundo real; son representaciones aproximadas, simplificadas, de formas, funciones y procesos más complejos, tanto de los fenómenos físicos como de los no físicos. Ahora bien, como los modelos son simplificaciones, pueden no ajustarse del todo a las experiencias que tratan de representar. Para reducir en lo posible ese desajuste, nuestra tradición cultural (tanto científica como humanista) adopta un proceso de comprobación actualmente denominado «método científico». El método científico se compone de diversos pasos: (1) postula un modelo (o teoría o paradigma); (2) comprueba el modelo a la luz de las experiencias del «mundo real» a las que se refiere; (3) modifica el modelo según los resultados de la prueba para reducir el desajuste detectando errores de omisión o comisión. Este método sirve de salvaguardia para no caer en las trampas gemelas de la comprensión humana: la superficialidad y la imprecisión. En realidad no se puede demostrar que los modelos son falsos o acertados. Después de todo, son algo postulado, es decir, provienen de un tipo de intuición que al parecer reagrupa las experiencias de tal manera que tengan senti-

do. Los modelos sólo pueden ser comprobados. Comprobación aquí significa que las generalizaciones o afirmaciones abstractas que provienen del modelo han sido verificadas según los pasos del método científico y han resultado adecuadas, dadas las experiencias o datos que se supone que integran el modelo. En otras palabras, todos los datos encajan en el modelo postulado, y cualquiera puede verificarlo.

Ahora bien, es posible entender culturas por nuestra habilidad para pensar de manera abstracta, para establecer modelos de experiencia, y para comparar los distintos modelos propuestos. La capacidad de crear modelos o de pensar de manera abstracta explica por qué somos capaces de entender otra cultura distinta a la nuestra, y tan bien como a la nuestra. Pero, ¿por qué pretendemos llegar a la comprensión de una cultura ajena como la de las personas que pueblan el Nuevo Testamento? Nuestra propia cultura nos proporciona dos importantes claves de percepción que colaboran a ese fin. La primera es que somos conscientes de la posibilidad de cambiar personalmente, de que existen muchas funciones que podemos aprovechar, de que a lo largo de la historia y en nuestro propio medio hay gente que ha asumido funciones distintas de las que ahora tenemos. La segunda clave es la habilidad para asumir la función de otro empatizando con él, para meternos en su piel, para percibir el horizonte o la perspectiva de alguna otra persona. (Simpatía significa ponerte en el lugar de otro, como cuando sientes simpatía por un perro que se duele de su pata.) La empatía conduce al descubrimiento de las diferencias reales y las semejanzas potenciales entre otro y tú, entre otro grupo y tu propio grupo.

Modelos de antropología cultural

Lo que necesitamos ahora para entender a nuestro hipotético grupo de extranjeros (los escritores del Nuevo Testamento y la conducta de la gente de la que nos hablan) es disponer de algunos modelos adecuados que nos permitan entenderlos interculturalmente, que nos obliguen a mantener separados de su conducta nuestros propios significados y valores, de tal modo que los entendamos en sí mismos. Si lo recuerdas, el propósito de los modelos es generar comprensión. Los modelos formulan relaciones entre las personas, las cosas y los acontecimientos que queremos estudiar. Estas relaciones entre distintas personas y grupos, personas y cosas, así como las interacciones y actividades que empren-

den tales personas y grupos, todo ello necesita ser nombrado y descrito. Por ejemplo, la portadora del óvulo de tu existencia es llamada «madre»; las madres no existen más que en relación con los hijos, de tal modo que madre presupone hijo, e hijo presupone madre. ¿Cuál es la conducta normal de la madre hacia el hijo? Esta interacción puede ser denominada «crianza», y podemos generalizar diciendo que, en nuestra sociedad, las madres crían a sus hijos. ¡Una tarea importante! Pero, ¿por qué la interacción madre-hijo? ¿Qué relación tiene respecto al grupo social en general? ¿Qué significa respecto a las funciones sociales, a interpretar, adoptar y crear funciones en una determinada cultura?

Los modelos antropológicos en un nivel más bien alto de abstracción derivan de ciertos presupuestos, de manera análoga a los modelos en química, física y biología. Estos presupuestos que subyacen a los modelos giran en torno a la naturaleza de grupos o sistemas sociales. La primera pregunta que formulé arriba sobre la interacción madre-hijo (¿Qué significa esta interacción respecto al grupo social en general?) presupone que un sistema social implica una colectividad de personas que interactúan, y cuya interacción está estructurada (conducta formulada en modelos, estructura) y orientada en torno a intereses o propósitos comunes (funciones). En otras palabras, la conducta humana con significado es una conducta en consonancia con modelos socialmente compartidos (recordar las claves culturales de arriba), realizadas con propósitos socialmente significativos (funciones). Si hubiésemos de tomar una instantánea fotográfica de toda nuestra sociedad, congelar por un momento toda actividad, por así decir, y después analizar lo que pasa en función de las relaciones y propósitos, terminaríamos deduciendo una imagen general de los principales rasgos de las estructuras de la sociedad junto con sus funciones. Este tipo de instantánea, cuando es verbalizada como teoría o modelo social, se denomina *funcionalismo estructural.* La instantánea que contemplaremos es la de una sociedad cohesionada e integrada por consensos sobre significados, valores y normas. Los distintos sistemas sociales menores, como la familia, el gobierno, la economía, la educación y la religión, están vinculados por valores y normas comunes, y estos sistemas sociales menores (llamados instituciones sociales) interactúan mutuamente de un modo cooperante y armonioso. La sociedad se mantiene así en equilibrio, y el sistema social tiende a persistir con necesidades menores de cambio para poder adaptarse. Los cambios en una institución conducen a cambios en

otras, de tal modo que, si quisieras iniciar una revolución, no tendrías más que cambiar cualquiera de los sistemas sociales menores.

El modelo funcionalista estructural presupone que toda sociedad es una estructura de elementos relativamente persistente y estable. Toda sociedad es una estructura de elementos perfectamente integrada. Todo elemento de una sociedad tiene su función; contribuye a mantener la sociedad como un sistema sin grietas. Toda estructura social eficaz se basa en un consenso de valores entre sus miembros. En este modelo de instantánea fotográfica, cualquier cambio social constituye una desviación; el cuadro es estático.

Ahora bien, las fotografías que detienen la vida, parecidas a las tomadas en vuelos de reconocimiento o desde satélites, son muy útiles para ayudarnos a entender lo que ocurría cuando fue tomada la fotografía en cuestión. Así, un buen medio de poder entender a nuestro grupo de extranjeros es descubrir qué tipo de estructuras o modelos de conducta eran típicos en su sociedad, qué normas expresaban los «tenemos que» de este tipo de conducta, y cómo tal conducta servía de soporte y cumplía con una útil función social.

El funcionalismo estructural describe los sistemas sociales como resultado del consenso, de un tipo de obligación consensuada en la que la gente decide libremente obligarse en un cierto modo. Pero éste no es obviamente el cuadro total. Como ocurre con la conducta humana en general, también los sistemas sociales revelan libertad y, al mismo tiempo, presiones. Eres libre de abandonar tu aula, pero te ves forzado o constreñido a usar una puerta o una ventana para poder irte. No eres libre para pasar a través de las paredes, excepto usando una puerta o una ventana. Desde el punto de vista social, eres libre para cortejar y casarte con quien quieras en cualquier lugar del mundo. Pero te ves constreñido, impedido a obrar de ese modo por las limitaciones de tu existencia física, psicológica y social. No puedes encontrarte con toda la gente del mundo durante tu vida; no puedes estar en todas las partes a la vez; no tienes acceso a todos los grupos y clases sociales; etc. Hablo de libertad y de presiones porque, aunque el modelo funcionalista estructural subraya el consenso o la libertad en la formación y persistencia de los sistemas sociales (la idea de la instantánea fotográfica), la teoría opuesta subrayaría las presiones que los grupos humanos se ejercen mutuamente. Esta teoría es

denominada *teoría conflictual* (conocida también como modelo o teoría de la coerción, el poder o el interés).

La teoría conflictual se parece más a una película a cámara lenta. Nos llevaría a considerar los sistemas sociales como algo formado por distintos grupos (p.e., grupos que representan a las instituciones de la familia, el gobierno, la economía, la educación, la religión) con diferentes metas e intereses, y por tanto con tácticas de coerción mutua en orden a conseguir sus metas. Cada uno de estos grupos protege los intereses distintivos de sus miembros. Más aún, las relaciones entre los distintos grupos incluyen desacuerdos, tensiones, conflictos y el uso de la fuerza (así como el consenso y la cooperación). Si la disensión y el conflicto forman parte del proceso social normal, entonces cualquier sistema social debe también proteger y asegurar los intereses de sus miembros en las relaciones con otros sistemas, incluso desafiando al orden establecido. Ningún sistema puede sobrevivir si no consigue mantener un equilibrio honroso entre las necesidades personales de sus miembros y las exigencias de la gran sociedad. Así, la serie de normas sobre el triángulo madre-padre-hijo (la familia) debe funcionar para proteger y desarrollar a sus miembros, de tal modo que puedan conseguir sus metas y asegurar sus intereses dentro de un contexto social de conflictos.

El modelo conflictual presupone que todas las unidades de la organización social, es decir, las personas y grupos de una sociedad, están en continuo cambio al menos que alguna fuerza intervenga para corregir ese cambio. El cambio nos rodea por todas partes; es omnipresente. Donde hay vida social, se da el conflicto. Lo que mantiene unidos a los sistemas sociales y a sus subsistemas no es el consenso o el acuerdo general, sino la presión, la coerción de unos por otros. Mientras los sistemas de valores pueden generar cambio, la presión genera conflictos. El conflicto nos rodea por doquier porque la presión nos rodea también cuando los seres humanos establecen organizaciones sociales.

Desde esta perspectiva, y en virtud de este tipo de modelo, un buen medio de entender a nuestro grupo de extranjeros es dar con los elementos o factores que interfieren en el proceso normal de cambio. La ausencia de conflicto sería sorprendente y anormal. ¿Qué clases de conflicto tipifican la conducta descrita en el Nuevo Testamento? En este modelo de película a cámara lenta se da un interminable proceso de cambio en la sociedad (como en el ser humano individual). El cambio, el desvío social es normal.

Las presiones sociales en busca del consentimiento obligatorio (como sucede en nuestra sociedad con grupos de iguales) conducen a reacciones que derivan en cambios de vario tipo.

Como he mencionado antes, los seres humanos elaboran modelos para comprender sus propias experiencias. Ningún modelo que conozcamos es útil para cualquier propósito concebible. No existe un modelo para ayudar a entender todos los modelos, lo mismo que no existe una lengua que capacitase a una persona para entender todas las lenguas. El modelo funcionalista estructural, lo mismo que el modelo conflictual, son útiles para entender las relaciones y actividades en los sistemas sociales y entre los grupos sociales. (Podrían responder a mi pregunta: ¿qué significa la interacción de nutrición madre-hijo para el grupo social en general?) Pero queda todavía otra pregunta. ¿Qué hay del individuo dentro del grupo? ¿Cómo y por qué llegan las madres a saber que son madres y a actuar en consecuencia? ¿Cómo y por qué padres, hijos, banqueros, físicos, vagabundos, enfermos, sanos, ricos y pobres aceptan determinadas funciones sociales y las interpretan como lo hacen en los sistemas sociales?

Si recuerdas bien, según el modelo funcionalista estructural y su reverso, el modelo conflictual, un sistema social es un grupo de personas que interactúan, y cuya interacción está estructurada y orientada en torno a intereses o propósitos comunes. Esta definición describe, a un alto nivel de abstracción, lo que los modelos previos consiguen percibir y describir, y el modo en que explican la conducta. Ahora bien, aquí nos encontramos ante otra definición de sistema social. Un sistema social es un sistema de símbolos que establece entre la gente actitudes y motivaciones poderosas, omnipresentes y duraderas, formulando concepciones de valores y revistiendo estas concepciones de una atmósfera de factualidad tal que las actitudes y motivaciones son percibidas como algo especialmente real (definición adaptada de la de Clifford Geertz). En esta definición, el sistema social es un sistema de símbolos que la gente conserva y que conserva a la gente. Estos símbolos incluyen significados, valores y sentimientos sobre estos significados y valores que están adheridos a, encarnados en, personas, cosas y acontecimientos. El sistema social, como sistema de símbolos, está formado por personas (uno mismo y los demás), cosas (naturaleza, tiempo, espacio) y acontecimientos (actividades de personas y cosas) que tienen una realidad simbólica. Incluso las situaciones con las que tiene que enfrentarse la gente no deben ser consideradas sin más como un obstáculo a su conducta. Tam-

bién estas situaciones son interpretadas en términos de significado simbólico. La gente no responde sin más a las situaciones; más bien responde al modo en que leen y definen la situación en cuestión, es decir, a lo que esperan en y de esa situación. La gama de significados de una situación (salida de un supermercado) es interpretada simbólicamente por las personas que definen la situación. (La persona que sale de un supermercado pudo haber robado, haber adquirido alimentos, haber abandonado su empleo en el supermercado, haber hecho un trato con el gerente en la trastienda, etc.) Sin embargo, ningún símbolo puede significar nada. (No se puede decir que la persona que sale de un supermercado abandona su casa, construye un garaje, opera a un canceroso, etc., y así hasta el infinito; siempre es más fácil estar infaliblemente equivocado que aproximadamente acertado.) El símbolo adquiere su gama de significados de las expectativas socialmente compartidas y disponibles, del sistema de símbolos socialmente compartido, de manera análoga a como las palabras derivan sus significados del sistema lingüístico socialmente compartido. Este tipo de modelo que analiza los sistemas sociales en virtud de los símbolos de que se componen es denominado *modelo simbólico* (modelo interpretativo; teoría simbólica y, en cierta medida, teoría simbólica interaccionista).

El modelo simbólico presupone que la conducta del ser humano individual y del grupo está organizada en torno a los significados y expectativas de carácter simbólico adheridos a objetos socialmente valorados. Tales objetos con valor social incluyen el propio yo, los otros, la naturaleza, el tiempo, el espacio y el Todo (Dios). Cualquier persona o grupo existente es un complejo de modelos simbólicos que, al menos temporalmente, mantiene un equilibrio personal y social (como en el modelo funcionalista estructural), pero que requiere un reajuste continuo en vista de situaciones nuevas y cambiantes (como en el modelo conflictual). Estos reajustes incluyen alternancias de ideas, valores, actitudes, funciones y organización social. Así, el modelo simbólico presupone que, en su mayor parte, las interacciones humanas son interacciones simbólicas. La gente siempre está implicada en funciones sociales, en series de derechos y obligaciones sociales relativas a los otros. Estas funciones simbólicas sitúan a la gente en relación con los demás, les confiere *status* social, p.e. el *status* de madre, de padre, hijo, hija, rico, pobre, etc. Así, el sistema social resulta ser una disposición, estructurada en modelos, de series de funciones, series de *status* y secuencias de *status* conscientemente

reconocidos y normalmente operativos en una determinada sociedad. Las estructuras sociales mantienen a la gente separada, la hacen vivir unida, definen las diferencias, establecen las semejanzas, y facilitan e impelen a la acción.

Desde la perspectiva del modelo simbólico, un buen medio para entender a nuestro grupo de extranjeros es dar con las funciones, símbolos significativos, gestos y definiciones de situaciones que expresan o implican nuestros textos. ¿Qué símbolos expresan las claves culturales de percepción? ¿Qué tipos de interacción tienen lugar entre las élites y las clases bajas, y cómo se autodefine la gente en sus distintos *status*?

En lo que viene a continuación, me he propuesto usar modelos de distintos antropólogos que han estudiado sociedades mediterráneas parecidas a las que encontramos explícita o implícitamente en nuestros textos. Algunos de estos antropólogos usan modelos funcionalistas estructurales; otros utilizan modelos conflictuales; otros, modelos simbólicos. Espigaré y elegiré entre ellos para tratar de entender diversas y amplias áreas de la conducta. Al exponer modelos de distintas áreas de la vida, al mostrar cómo estos modelos están implicados o expresados en nuestros textos, espero que os adhiráis a los ejemplos que presento. Nuestro propósito común es entender a este ficticiamente familiar grupo de extranjeros representados por los textos del Nuevo Testamento. Nuestra comprensión se centrará en los porqués de su conducta, de la conducta típica de su cultura. El carácter adecuado de nuestra comprensión dependerá de la adecuación de nuestros modelos. Os invitaría a comprobar los modelos, a ver si en realidad explican, y a percataros de la gran diferencia cultural que nos separa de los cristianos del siglo I. Las distintas áreas que he decidido tomar en consideración podrían serviros de gafas a la hora de leer los textos. Os daríais cuenta de que sois capaces de percibir mucho mejor lo que ocurre en ese mundo. Descubriríais cómo y por qué la gente se comportaba como lo hacía, lo que consideraban significativo e importante en la vida. Cuando os quitéis esas gafas y volváis a nuestra cultura de finales del siglo XX, os encontraréis con otro mundo, un mundo con una serie diferente de cómos y porqués de la conducta humana, una serie diferente de ejemplos de lo que la gente considera significativo e importante en la vida.

Si las diferencias entre su mundo y el nuestro resultan demasiado grandes, los desacuerdos entre sus juicios morales y los

nuestros demasiado preocupantes, el centro de sus intereses religiosos y el de los nuestros demasiado distantes, entonces estamos en una buena disposición para que nuestra interpretación tenga un mayor grado de probabilidad de ser más correcta. Después de todo, desde la perspectiva de nuestra época y lugar, nuestros extranjeros son extranjeros, seres humanos extraños, de una época distante y de un lugar distante.

Resumen

Tratar de entender los escritos del Nuevo Testamento de un modo adulto y universitario equivale a tratar de entender a un grupo de extranjeros que aparece de repente entre nosotros. Casi todos los materiales universitarios que tenemos a nuestro alcance para entender la Biblia ofrecen información sobre el quién, qué, cuándo, dónde y cómo relativos a estos escritos extranjeros. Tal información es valiosa y muy necesaria. Sin embargo, casi todos nosotros necesitamos una respuesta a los porqués para tener la sensación de que hemos entendido realmente.

Para responder a este porqué en relación con la conducta social humana, nuestra cultura nos proporciona un tópico como punto de partida: todos los seres humanos son totalmente iguales, totalmente diferentes, y al mismo tiempo algo iguales y algo diferentes. El área de la identidad se formula porqués relativos al medio ambiente físico y a los seres humanos como parte de ese medio ambiente: naturaleza. El área de la diferencia se formula porqués relativos a los seres humanos individuales y a sus historias personales únicas: persona. El área de la semejanza y la diferencia parciales se formula porqués relativos al medio ambiente humano que la gente ha desarrollado como marco o modelo de su conducta social: cultura.

Las culturas simbolizan de tal modo personas, cosas y acontecimientos, que toda la gente del grupo comparte los modelos de significación que derivan de ese proceso de simbolización. Estos modelos son asimilados y aprendidos en el proceso de inculturación, de modo parecido a como se aprenden y asimilan los modelos de lenguaje comunes a nuestro grupo. Con el propósito de llegar a comprender, las historias culturales pueden ser descompuestas en claves culturales que la gente asimila. Tales claves incluyen la percepción, el sentimiento, la acción, la creencia, la admiración y el esfuerzo.

El proceso de análisis de la compleja actividad humana con el propósito de comprenderla, como ocurre con la descomposición de una historia cultural en las claves que la constituyen, es denominado modelación. Los modelos se generan porque los seres humanos, tras la pubertad, pueden pensar de manera abstracta. Los modelos del pensamiento humano son representaciones simples y abstractas de experiencias e interacciones humanas de naturaleza a menudo muy compleja. Los modelos tienen la finalidad de llegar a la comprensión. La antropología cultural tiene como finalidad principal entender culturas distintas a la nuestra mediante la formulación de modelos adecuados, modelos que no son ni superficiales ni imprecisos. El llamado método científico sirve para comprobar modelos. En antropología cultural se usan tres tipos principales de modelos: el funcionalista estructural, el conflictual y el simbólico.

En lo que queda del libro presentaremos cierto número de modelos específicos, la mayoría de tipo simbólico. Tras presentar los modelos, ofreceremos algunos ejemplos con la esperanza de que vosotros mismos comprobéis el carácter adecuado del modelo en virtud de la información suministrada por los textos del Nuevo Testamento.

Referencias y lecturas recomendadas

Carney, Th.F., *The Shape of the Past: Models and Antiquity,* Lawrence (Kans.): Coronado Press, 1975.

Elliot, J.H., «Social Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models», *Semeia* 35 (1986) 1-33.

Geertz, C., *The Interpretation of Cultures,* Londres: Hutchinson, 1975 (Trad. esp.: *Interpretación de las culturas,* Barcelona: Gedisa, 1988).

Halliday, M.A.K., *Language as a Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning,* Baltimore: University Park Press, 1978.

Hoover, K.R., *The Elements of Social Scientific Teaching,* Nueva York: St. Martin's Press [2]1980.

Kroeber, A.L. y Clyde Kluckhohn con Wayne Unterreiner, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* Ponencias del Museo Peabody de Arqueología y Etnología, Universidad de Harvard 47, nº 1. Cambridge (Mass.): Peabody Museum, 1952.

Langness, L.L., *The Study of Culture,* San Francisco: Chandler and Sharp, 1974.

Leach, E., *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are*

Connected, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 1-24 (Trad. esp.: *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI, [5]1993).

Malina, B.J., «What Are the Humanities: A Perspective for the Scientific American», en William L. Blizek (ed.), *The Humanities and Public Life*, Lincoln (Nebr.): Pied Piper Press, 1978, pp. 37-47.

—, «The Social Sciences and Biblical Interpretation», *Interpretation* 37 (1982) 229-242.

—, «Why Interpret the Bible with the Social Sciences», *American Baptist Quarterly* 2 (1983) 119-133.

—, «Reading Theory Perspective: Reading Luke-Acts», en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 3-23.

—, «Mark 7: A Conflict Approach», *Forum* 4, nº 3 (1988) 3-30.

Miller, G.A. y Ph.N. Johnson-Laird, *Language and Perception*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1976.

Neyrey, J.H., «A Symbolic Approach to Mark 7», *Forum* 4, nº 3 (1988) 63-92.

Novak, M., *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove: An Invitation to Religious Studies*, Nueva York: Harper & Row, [2]1978.

Pilch, J.J., «A Structural Functional Analysis of Mark 7», *Forum* 4, nº 3 (1988) 31-62.

Rubinstein, M.F., *Patterns of Problem Solving*, Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall, 1975.

Turner, J.H., *The Structure of Sociological Theory*, ed. rev. Homewood (Il.): Dorsey Press, 1978.

Van Staden, P. y A.G. Van Aarde, «Social Description or Social-scientific Interpretation? A Survey of Modern Scholarship», *Hervormde Teologiese Studies* 47 (1991) 55-87.

II

Honor y vergüenza: Valores centrales del mundo mediterráneo del siglo primero

Para haceros una idea de lo que significa estudiar modelos culturales, podíais tratar de imaginaros la tierra vacía y despoblada, sin que se distinguieran rasgos de ríos y montañas, rocas y árboles, algo así como un amplio espacio liso y llano. Imagináosla como la tierra vasta y sin huellas de un desierto ilimitado. Pensad ahora en un grupo de personas que aparece en escena. Hundiendo sus manos en la dúctil arena, empiezan a trazar líneas y deciden entre ellos que éste es «mi sitio» y que aquél es «tu sitio». Después viene otro grupo, traza una línea y dice que éste es «nuestro sitio» y ése «vuestro sitio». Se levanta después el viento y tapa las líneas, pero ellos siguen actuando como si todavía estuviesen señaladas, implícitas en la arena. ¿Qué tiene lugar en esa acción de trazar líneas? Etimológicamente, los términos «definir» y «delimitar» se refieren al proceso de trazar líneas, de establecer límites que separen lo de dentro de lo de fuera, y también a los de dentro de los de fuera.

La construcción de significados es como idear líneas en el material sin forma del medio ambiente humano, dando así lugar a definiciones o significados socialmente compartidos. Está claro que tales líneas son trazadas a lo largo y en torno al tiempo (de ahí los tiempos sociales de la infancia, la adolescencia, la adultez, la jubilación) y al espacio (de ahí los espacios sociales señalados, a menudo implícitamente, por «fronteras», como entre España y Francia o entre tu casa y la de tu vecino). Lo que no es tan obvio es que las líneas socialmente imaginadas estén trazadas igualmente en y en torno a individuos particulares (líneas sociales que separan tu persona de los demás, que separan funciones y *status*), grupos de personas (líneas sociales que distinguen entre mi familia y las otras, entre mis parientes por parte de madre y mis parientes por parte de padre,

entre los de dentro y los de fuera), naturaleza (líneas socialmente imaginadas que distinguen la materia que estudian las ciencias o la economía, y que la gente experimenta en nuestro medio ambiente físico), y Dios o los dioses (líneas socialmente imaginadas que separan a quien o lo que la gente cree que lleva el control último y mantiene así unida toda la realidad).

Todos hemos nacido en sistemas de líneas que delimitan casi todas nuestras experiencias. Tales líneas definen el propio yo, los otros, la naturaleza, el tiempo, el espacio y Dios/los dioses. Es probable que la gente continúe tomándose la molestia de trazar tales líneas, porque los seres humanos sienten un impulso arrollador que les lleva a querer saber dónde están. El trazado de líneas nos permite definir nuestras variadas experiencias, de modo que podamos situarnos a nosotros mismos, a los demás y a todo y todos con quienes podamos entrar en contacto. Nuestros antepasados nos legaron la serie de líneas que ellos heredaron, y de este modo nos hallamos dentro de un *continuum* cultural que se remonta a las fuentes de nuestro legado cultural.

Si os dais cuenta, tal trazado de líneas es más bien arbitrario y puede tener una trascendencia altamente ambigua, cargada de significado conflictivo. Cuando trazo una línea entre tú y yo, ¿qué pretendo decir? ¿Significa que nunca podrás acercarte a mí sin miedo al conflicto? ¿Significa que la parte en la que estás situado tiene menos valor que la mía? ¿Significa que nunca podremos cambiar las líneas una vez trazadas? Dado que las líneas han sido ideadas socialmente y dado que pueden ser enormemente ambiguas, tales límites constituyen a menudo una fuente de ansiedad y conflicto, así como de satisfacción y plenitud. Pensad, por ejemplo, en la línea que señala la edad de la jubilación. ¿Es indicio de satisfacción y plenitud tras una vida de trabajo, o quizás de rechazo e inutilidad? ¿Desemboca en un período de recompensa o en un período de castigo? La serie de líneas sociales que asimilamos en el proceso de inculturación nos proporciona una especie de mapa socialmente compartido que nos ayuda y urge a situar personas, cosas y acontecimientos poniendo un énfasis especial en las fronteras. Nos muestra que existe un lugar para cada persona y cada cosa, y nos enseña que las personas y cosas fuera de lugar son anómalas. Por ejemplo, piensa en la suciedad de una vieja granja de campo. El campo es el lugar adecuado para la suciedad, pero cuando esta suciedad aparece en tu casa, la casa es considerada «sucia» e inmunda (más sinónimos: impura, profanada, poluta). La suciedad está fuera de su sitio. Devuélvela a su lugar de origen y tu casa volverá a quedar limpia (más sinónimos: pura, pu-

rificada, impoluta). La gente que está fuera de lugar de un modo negativo es denominada desviada. Es considerada también impura, sucia, profanada. Con frecuencia encerramos a la gente que sufre tales desvíos en una especie de basurero social, de tal manera que nuestra comunidad quede limpia, pura, sagrada, impoluta, y así a salvo. Por otra parte, existen personas que se hallan fuera de lugar de un modo positivo. Esa gente es denominada gente prominente. Aunque resultan anómalos, no son sucios o impuros, ni están manchados. Más bien son superlimpios o superpuros, por decirlo de algún modo. Caen fuera de los límites normales del sistema de pureza en vigor, algo así como diamantes y oro encontrados bajo la «suciedad». En un capítulo posterior hablaremos más extensamente de lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano.

Ahora me gustaría considerar tres series de líneas relativas a personas, típicas del mundo mediterráneo, que aparecen juntas y son continuamente percibidas como confluyentes. Estos tres límites fronterizos son denominados poder, *status* basado en el género y «religión». La situación en la que confluyen los tres, señalando límites, es denominada *honor*.

Para poder entender el honor, hemos de empezar por un marco de mayores dimensiones. En los Estados Unidos [1], la institución social en la que se centran la atención, los intereses y la preocupación de la mayor parte de americanos es la economía. Cuando la familia media norteamericana está en dificultades, se debe invariablemente al hecho de que el sistema norteamericano de abastecimiento, el sistema de empleos, de producción y consumo de bienes y servicios, está también en dificultades. Dada nuestra experiencia, podemos decir muy bien que la institución central de la sociedad norteamericana es la economía. En este marco, el principio organizativo de la vida en ese país es el dominio instrumental: la habilidad del individuo para controlar su medio ambiente, personal e impersonal, en orden a alcanzar un éxito en términos cuantitativos: riqueza, propiedades, «apariencia», rango adecuado y todo lo que indica un éxito contable. Ahora bien, en el Mediterráneo, actual y sobre todo pasado, la institución clave de las distintas sociedades ha sido y sigue siendo el parentesco. La familia significa todo. Mientras nosotros en este país, con nuestras preocupaciones económicas, podemos encontrar interesante advertir que antes de la revolución industrial del siglo XIX la familia era al mismo tiempo unidad de producción y de

[1] El autor es estadounidense, de ahí que todos los ejemplos que cita a partir de aquí estén tomados de su propia cultura (N. del T.).

consumo, nos damos cuenta de que esto ya no existe en Estados Unidos, ni siquiera en familias de granjeros. Dado el ordenamiento social en Estados Unidos, a las personas inculturadas aquí les resultaría difícil darse cuenta de lo que podía significar la familia como institución central de un sistema social.

Cuando la familia es la suprema institución de intereses, el principio organizativo de la vida es la pertenencia. El éxito consiste en tener y hacer contactos interpersonales, en relacionarse con buena gente. En otras palabras, dada la pertenencia como principio organizativo, el éxito en la vida significa mantener vínculos con otras personas en camarillas de grupos importantes. El grupo central de esta serie es el propio grupo de parentesco. La identidad de una persona depende de su pertenencia y su aceptación en la familia. Sin embargo, tal pertenencia y aceptación dependen de la adhesión de una persona a las normas tradicionales de orden por las que se organizaban y se mantenían las familias mediterráneas. Y esas normas tradicionales de orden hundían sus raíces en códigos complementarios que giraban en torno a los valores básicos del honor y la vergüenza.

El honor, como veremos después, consiste básicamente en una reivindicación del propio valor socialmente reconocido. Aparece especialmente cuando confluyen los tres rasgos definitorios llamados poder, *status* basado en el género y «religión». Intentemos definir el poder, el *status* basado en el género y la «religión». Poder significa habilidad para ejercer el control de la conducta de otros. El poder es una realidad simbólica. No debería ser confundido con la fuerza física. A menudo personas más bien ancianas y débiles, como generales o jefes de cuadrillas, pueden tener poca fuerza física. Sin embargo, tienen mucho poder y controlan con facilidad la conducta de los demás. Vuestros padres y maestros controlan a menudo vuestra conducta sin recurrir al uso de la fuerza física; usan el poder, un símbolo que puede acarrear consecuencias realmente desagradables o agradables a las personas que están bajo su influencia. Por otra parte, las fuerzas militares norteamericanas tienen una fuerza increíble, ¡pero qué poco poder tienen en el resto del mundo!

El *status* (o funciones) basado en el género se refiere a las series de deberes y derechos (lo que tú deberías hacer y lo que otros tendrían que hacerte a ti o para ti) que se desprenden del hecho de simbolizar la distinción de los géneros biológicos. ¿Se identifican los deberes masculinos y los femeninos? ¿Hay que tratar por igual a un hombre y a una mujer? El *status* del género se refiere a los deberes de hombres y mujeres reconocidos en un grupo social.

Finalmente, entiendo por «religión» la actitud que uno debe adoptar y la conducta que se espera de él respecto a quienes controlan su existencia. Esto es lo que significaba la religión para la gente del mundo mediterráneo del siglo I. Las traducciones de la Biblia la llaman piedad, y a veces justicia o derecho. ¿Quién detenta de hecho el control inmediato de vuestra existencia? Los padres. ¿Quién detentó el control de su existencia? Los abuelos. Diferentes funcionarios de gobiernos locales, estatales y nacionales; diferentes empresarios, y los ricos instalados en el zaguán del poder. ¿Y quién controla a todos éstos, quién está en lo más alto de la pirámide? Quien mantiene todas las cosas unidas, nuestro Dios o nuestros dioses. Ahora bien, la actitud adecuada de respeto y homenaje, junto con la conducta que se espera que sigas en relación con quienes controlaban y controlan tu existencia, es lo que significaba la religión en el mundo reflejado en el Nuevo Testamento.

Cómo entender el honor

El honor podría ser descrito como las actitudes y la conducta socialmente adecuadas en el área en que se cruzan las tres líneas del poder, el *status* basado en el género y la religión. Si todo esto suena un poco abstracto (y así es; recuerda que estamos trabajando sobre un modelo), pongamos a prueba esta aproximación. El honor es el valor que una persona tiene a sus propios ojos (es decir, la reivindicación del propio valor) más el valor de esa persona a los ojos de su grupo social. El honor es una reclamación del propio valor junto con el reconocimiento social de ese valor. Los miembros de una sociedad comparten los significados y sentimientos estrechamente vinculados a los símbolos del poder, el *status* de género y la religión. La gama de personas que tú puedes controlar está estrechamente vinculada a tus funciones masculinas y femeninas, que a su vez están vinculadas al *status* que tú ocupas en la escala social de tu grupo. Cuando reclamas un cierto *status*, en cuanto inscrito en tu poder y en tu función de género, estás reclamando honor. Por ejemplo, un padre de familia (función de género, *status* en la escala social) manda a sus hijos que hagan algo, y ellos obedecen (poder) como Dios o los dioses mandan: le están tratando con honor. Otras personas que ven esto reconocen que es un padre honorable. Pero si el padre manda y los hijos desobedecen, le deshonrarían, y sus iguales se mofarían de él, pues reconocerían su falta de honor como padre. Tomemos otro ejemplo. Pensemos en un maestro (en el siglo I todos los maestros públicos eran varones = *status* de género; la función de maestro presupone

también cierta posición en la comunidad de los hombres, es decir, *status* en la escala social) que propone una enseñanza con la que no están de acuerdo sus discípulos; no reconocen su poder de enseñar y le faltan por tanto al respeto. Quienes lo presenciaran tendrían ocasión para deshonrarle, dado que ni sus propios discípulos creen en él. Si los discípulos creyeran en él, reconocieran la verdad de su enseñanza y aceptaran lo que dice debido a su autoridad, entonces el resto de la comunidad reconocería que es un maestro de verdad, digno por tanto de honor. Un ejemplo más. Pensemos en un joven que se fuga con la hija de un padre honorable para casarse con ella. ¿Qué significaría la conducta de la hija? El padre como padre (función de género) tiene el derecho y el deber de decidir sobre el matrimonio de su hija; ella está incrustada en la familia, por así decirlo. La hija debe reconocer el *status* de su padre respecto a ella, pues tal es su categoría religiosa en la escala de los *status*. Con su fuga, la hija simboliza la falta de respeto al poder que el padre tiene sobre ella; pasa por alto y desatiende su autoridad y su deber dados por Dios. ¿Cómo respondería la comunidad a la pretensión del padre de reclamar una posición social, su honor? Por supuesto, la hija le deshonra con su fuga, y la comunidad le negaría su reclamación del honor, pues es incapaz hasta de controlar a su hija como es deber de un padre.

Así pues, el honor es una reivindicación del propio valor y el reconocimiento social de tal valor. Para una persona que vive en una comunidad interesada en el honor, existe una dialéctica constante (un mirar hacia atrás y hacia adelante) entre las normas de la sociedad y el modo en que la persona debe reproducir esas normas mediante una conducta específica. Una persona piensa constantemente en lo que debe hacer, en lo que es idealmente reconocido en la sociedad como significativo y valioso, y examinar después sus acciones a la luz de esos deberes y normas sociales. Cuando una persona percibe que sus acciones reproducen de hecho los ideales de la sociedad, espera que otros del grupo reconozcan este hecho y le otorguen en consecuencia honor y reputación. Honrar a una persona es reconocer públicamente que sus acciones se conforman a los deberes sociales. Como valor central en una sociedad, el honor implica que una persona elige un tipo de conducta porque, en recompensa, se le da derecho a una cierta consideración social. La gente no sólo dice que una persona es honorable; la tratan como son tratadas las personas honorables. Es algo parecido a nuestro aval crediticio. Un buen aval crediticio pone dinero a nuestra disposición, permite a una persona incurrir en una deuda y adquirir bienes para uso inmediato, y es un indicio de la posición social de

una persona en nuestra sociedad. Lo que a una persona del siglo I le importaba era la valoración de su honor. El derecho y el título del valor personal es el derecho al *status*, y el *status* (derechos y obligaciones propios) se desprende del reconocimiento de la propia identidad social. En consecuencia, una persona que vive en sociedad depende de la valoración de su honor, que le sitúa en la escala de *status* de la comunidad.

Así pues, la reclamación del honor por parte de una persona requiere una concesión de reputación por parte de otros, antes de que se convierta de hecho en honor. Si una persona reclama honor por alguna acción que ha llevado a cabo, pero ésta no repercute en una concesión de reputación social, entonces la acción de esa persona (y con frecuencia la propia persona) es tachada de ridícula, despreciable, necia, y se la trata en consecuencia. (Pensad en el uso de los términos «necio» y «necedad» en Proverbios, Eclesiastés y en el Nuevo Testamento.) Así pues, el problema del honor para una persona que lo reclama gira en torno al cómo, por quién y en virtud de qué otros juzgan y evalúan las acciones de una persona como dignas de reputación.

Cómo consigue una persona que se le asigne honor

El honor, como la riqueza, puede ser asignado o adquirido. El honor asignado, lo mismo que la riqueza asignada, es un honor que consigues sencillamente por ser tú, no por algo que haces para adquirirlo. Por ejemplo, si heredases una gran suma de dinero, se trataría de riqueza asignada. Si nacieses en una familia muy rica, también esto sería riqueza asignada. Si alguien con el que nunca has estado antes te diese un millón de dólares, sería riqueza asignada. El honor asignado tiene lugar, pues, cuando la reclamación del propio valor es socialmente reconocida; algo que le acaece a una persona, que tiene lugar pasivamente, por así decirlo. Dentro de esta categoría, el honor proviene del hecho del nacimiento («Como la madre, así la hija», Ez 16,44; «como el padre, así el hijo», Mt 11,27; ver también Dt 23,2; 2 Re 9,22; Is 57,3; Os 1,2; Eclo 23,25-26; 30,7). Nacer en una familia honorable hace a uno honorable, pues la familia es la depositaria del honor de los antepasados ilustres y del honor asignado que han acumulado. Uno de los principales propósitos de las genealogías de la Biblia es establecer el linaje honorable de una persona y situarla así socialmente en la escala de los *status*. La genealogía apunta al propio honor asignado (así Mt 1,2-16; Lc 3,23-38; las preguntas sobre la familia y el origen de Jesús desempe-

ñan la misma función: Mc 6,3; Mt 13,54-57; Lc 4,22; Jn 7,40-42; para Pablo, leer Rom 11,1; Flp 3,5).

El honor puede ser asignado a una persona por algún notable con poder. Puede ser asignado por Dios, el rey o los aristócratas; en resumidas cuentas, por personas que pueden reclamar honor para otros y pueden forzar el reconocimiento de ese honor, pues tienen poder y rango para ello. En el caso de Jesús, como crucificado expuesto a la vergüenza y a la desgracia, Dios le asigna honor al resucitarlo, indicando así que se complace en él. El evangelio de Juan articula con mayor claridad este punto de vista, pues, para Juan, la muerte de Jesús es una exaltación, una glorificación. La afirmación de que Jesús «está sentado a la diestra de Dios» indica lo mismo. Para Pablo, los cristianos pueden esperar también esa concesión de honor (Rom 8,17-30).

El honor adquirido, por otra parte, es el reconocimiento social del valor que una persona adquiere por superar a otros en la interacción social, que llamaremos desafío y respuesta. Desafío y respuesta es un tipo de modelo social, un juego social (si queréis llamarlo así) en el que las personas pelean entre sí, de acuerdo con las reglas socialmente establecidas, para conseguir el honor de otro. El honor, como los demás bienes de la sociedad mediterránea del siglo I, es un bien limitado (ver cap. IV). Hay muchas cosas en las que el hombre puede ocuparse, o al menos esto es lo que la gente aprende a percibir. Ahora bien, como el honor es el valor central (algo así como la riqueza en nuestra sociedad), casi todas las interacciones con miembros de fuera de la familia suenan a desafío al honor.

Cómo se adquiere el honor

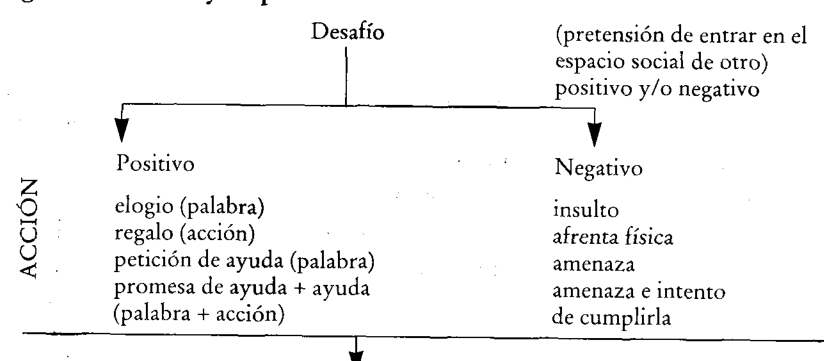
Desafío y respuesta es una especie de constante tira y afloja social, un juego de codazos. Puedes considerarlo un tipo de comunicación social, pues cualquier interacción social es una forma de comunicación en la que los mensajes van de una fuente a un receptor. Una persona (fuente) envía un mensaje a través de ciertos canales culturalmente reconocidos a un individuo receptor, y tal envío produce cierto tipo de efecto. La fuente aquí es quien lanza el desafío, al tiempo que el mensaje es una cosa simbolizada (una palabra, un regalo, una invitación) o un acontecimiento (algún tipo de acción), o ambas cosas a la vez. Los canales son siempre públicos, y el carácter público del mensaje garantiza que el individuo receptor reaccionará de algún modo, pues incluso su no-acción es interpretada públicamente como respuesta. En consecuencia, el binomio desa-

fío-respuesta en el contexto del honor es un tipo de interacción que tiene al menos tres fases: (1) el desafío manifiesto en cierta acción (palabra, acción, o ambas cosas) por parte del retador; (2) la percepción del mensaje, tanto por el individuo al que va dirigido como por el público en general; y (3) la reacción del individuo receptor y la evaluación de la reacción por parte del público (ver Figura 2 y la explicación que viene a continuación).

El desafío es una pretensión a entrar en el espacio social de otro. Esta pretensión puede ser positiva o negativa. Una razón positiva para entrar en el espacio social de otro sería hacerse con una parte de ese espacio o lograr establecerse en él de manera cooperante, mutuamente beneficiosa. Una razón negativa sería desalojar a otro de su espacio social, bien temporal bien permanentemente. Así, la fuente que envía el mensaje (interpretado siempre como desafío) pone de manifiesto cierta conducta, bien positiva (como un elogio, un regalo, una petición sincera de ayuda, una promesa de ayuda con la ayuda correspondiente) o negativa (un insulto, una afrenta física de distinto calibre, una amenaza unida al intento de llevarla a cabo). Todas estas acciones constituyen el mensaje que debe ser percibido e interpretado por el individuo receptor, así como por el público en general.

Tanto retador como receptor son invariablemente varones, aunque éstos pueden ser desafiados por acciones dirigidas a las mujeres o a otros varones de quienes ellos son responsables. El receptor considera la acción desde el punto de vista de la capacidad de deshonrar su autoestima, su autovaloración. Tiene que juzgar si (y cómo) el desafío cae dentro de la gama socialmente reconocida de tales acciones, desde un simple cuestionamiento de la autoestima, pasando por un ataque abierto a la autoestima, hasta la negación total de la autoestima. La percepción del mensaje es una especie de segundo paso. Es muy importante advertir que la interacción sobre el honor, el juego desafío-respuesta, *sólo puede tener lugar entre individuos socialmente iguales.* De ahí que el receptor tenga que juzgar si es igual que el retador, si éste le honra considerándolo un igual (como implica el desafío), o si el retador le deshonra dando por supuesta una igualdad que no existe, bien porque el receptor pertenece a un *status* superior bien porque pertenece a uno más bajo. Así, en los evangelios, los distintos grupos de fariseos y escribas que desafían a Jesús dan por supuesto que es igual que ellos. Por otra parte, los sumos sacerdotes y Pilato no contemplan la actividad de Jesús como un desafío, sino más bien como la importunidad de un inferior que puede ser barrido de un plumazo.

Figura 2. Desafío y respuesta



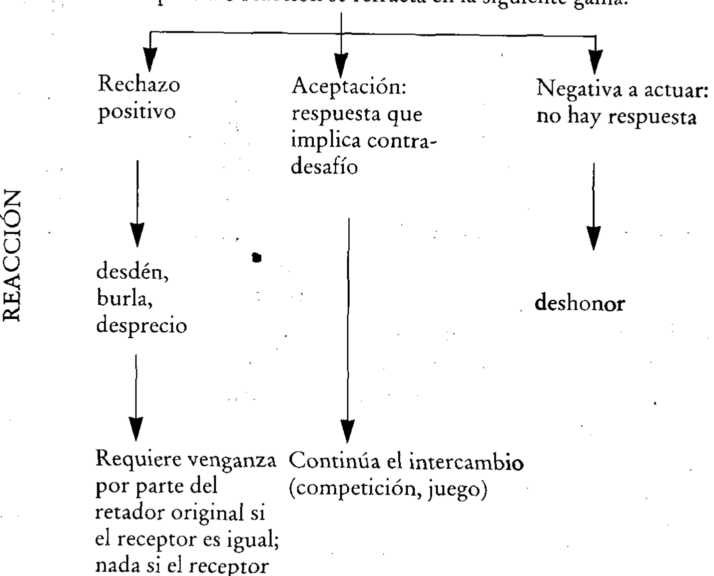
RECEPCIÓN

El individuo receptor percibe el mensaje en términos de pretensión de autovalía, en términos de potencial deshonor para la autoestima en una gama que va del simple cuestionamiento de la autoestima al ataque o la negación de la autoestima.

El individuo debe juzgar su percepción en relación con los criterios o normas de juicio reconocidos normalmente en público.

El individuo receptor debe ahora responder, confiado en la inmediata emisión de un veredicto público, con concesión o rechazo del honor.

La respuesta o reacción se refracta en la siguiente gama:



El tercer paso en la interacción sería la reacción al mensaje. Éste implica la conducta del receptor, que capacita al público para emitir un veredicto: una concesión de honor tomado del receptor de un desafío, con el que se recompensa el éxito del retador, o una pérdida de honor por parte del retador en favor del receptor del mensaje, que ha salido airoso. Cualquier reacción por parte del receptor de un desafío implica su respuesta. Tales respuestas abarcan toda una gama de reacciones, desde un rechazo «positivo» a actuar, pasando por la aceptación del mensaje, hasta un rechazo «negativo» a reaccionar. Con esto quiero decir que una persona que recibe el mensaje de desafío puede rehusar el desafío positivamente recurriendo al desdén, la burla o el desprecio. Si es inferior o igual al retador, tal situación requeriría que el retador diera un paso para evitar una respuesta ofensiva, pues tal persona considera al retador como inferior. Por otra parte, el receptor puede aceptar el mensaje de desafío y ofrecer un contra-desafío, continuando así el intercambio entre ellos. O finalmente, el receptor puede reaccionar ofreciendo la espalda como respuesta; puede no saber responder o negarse a ello, lo cual implicaría deshonor para el receptor.

El desafío, pues, es una amenaza de usurpación de la reputación de otro, privar a otro de su reputación. Cuando la persona desafiada no puede contestar o no contesta al desafío de su igual, pierde su reputación a los ojos del público. La gente dirá que no puede o no sabe defender su honor. Pierde así su honor ante el retador, que en consecuencia crece en honor.

Esta serie de claves culturales de percepción, acción y creencia está simbolizada en la conducta de reyes conquistadores, que se hacen con los títulos de aquellos a quienes derrotan. Está asimismo simbolizada en la conducta de los primitivos cristianos, que aplicaban al Jesús resucitado todos los títulos de quienes tenían como tarea vencer el mal y la muerte: Mesías, Señor, Hijo de David, Hijo de Dios, etc.

Ahora bien, en el mundo mediterráneo del siglo I, toda interacción social que tiene lugar fuera de la propia familia o del círculo de amigos es percibida como un desafío al honor, un intento mutuo de adquirir honor de alguien con igualdad social. Así, los regalos, las invitaciones a comer, los debates sobre asuntos legales, comprar y vender, arreglar matrimonios, crear lo que podríamos llamar empresas cooperativas agrícolas o pesqueras, negocios, ayuda mutua, etc., todo este tipo de interacciones tienen lugar según los modelos de honor llamados desafío-respuesta. Debido a esta continua y persistente clave de la cultura mediterránea, los antropólogos la deno-

minan cultura a*gonística o competitiva*. El término griego *agon* hace referencia a una prueba atlética o a una contienda entre iguales. Significa entonces que la sociedad que estamos considerando es una sociedad que concibe todas las interacciones sociales fuera de la familia o del sucedáneo familiar (círculo de amigos, intragrupo) como una contienda por el honor. Como el honor y la reputación, al igual que todos los bienes de la vida, son limitados, cualquier interacción social de este tipo acaba siendo percibida como un asunto de honor, una contienda o juego de honor, en el que los jugadores se disponen a ganar, empatar o perder.

El honor simbolizado en la sangre

Siempre se presume que el honor existe en los lazos de sangre, es decir, en las personas de la familia que uno tiene como consanguíneos. Una persona siempre puede confiar en sus parientes de sangre. Fuera de este círculo, la gente es considerada deshonrosa, culpable, lo que tú quieras, al menos que se demuestre lo contrario. Con todos éstos es con los que uno tiene que competir, empeñarse en la contienda, poner en juego el propio honor y el de la familia. Así, no se puede confiar en nadie que esté fuera de la parentela de sangre, hasta que y al menos que esa confianza pueda ser demostrada y comprobada. De este modo, los hombres de un mismo pueblo o ciudad que no son parientes de sangre se relacionan con un profundo recelo implícito, que impide cualquier forma eficaz de colaboración. Los forasteros, es decir, gente del mismo grupo cultural pero no residentes en el mismo lugar, son considerados como enemigos potenciales, al tiempo que los extranjeros, es decir, las personas de otros grupos culturales que están de paso, son consideradas ciertamente como enemigos. En consecuencia, cualquier interacción o conversación entre dos hombres o entre dos mujeres (los géneros no se mezclan) carentes de relación implica que ambas partes estén al tanto del menor indicio de las intenciones o las actividades del otro. Tales interacciones no se interesan por la sociabilidad, sino que son más bien expresiones de oposición y distancia.

El honor simbolizado en el nombre

Tales sentimientos de oposición, distancia y exclusivismo entre los conciudadanos y sus familias se manifiestan de manera más amplia en la competencia por un buen nombre. Una vez más, el buen nombre de uno, es decir, la buena reputación, constituye la preocu-

pación central de la gente en todo contexto de acción pública y confiere sentido y significado a sus vidas, lo mismo que el dinero en nuestra sociedad. Desde otro punto de vista, el buen nombre y la reputación familiar son también centrales, pues las familias del mundo del siglo I no eran totalmente autosuficientes e independientes económicamente. La vida social requiere cierto grado de interdependencia, cooperación e iniciativa compartidas. En la sociedad mediterránea, tal cooperación extrafamiliar adopta la forma de una asociación libre de tipo contractual. En términos bíblicos, la gente establecía entre sí alianzas implícitas o explícitas. Ahora bien, ¿con quién establecerías alianzas o contratos cooperativos? En los Estados Unidos, un concesionario de coches no te vendería un coche nuevo a menos que tu aval crediticio fuese importante. En el mundo mediterráneo, nadie se asociaría libremente contigo en relaciones de alianza al menos que tu grado de honor fuese suficiente, pues el buen nombre y la reputación familiar son los avales más valiosos (ver cap. IV).

Por lo general, la lucha por la reputación y el honor adquiere la forma de una continua contienda, una continua rivalidad, un continuo juego a ganar, empatar o perder, en el que tanto el cómo uno juega cuanto si uno gana o no son igualmente importantes. Se intenta constantemente dañar las reputaciones, si bien se tiene en cuenta sobre todo el cara-a-cara cortés, manifiesto en distintas formalidades. El nivel de prestigio de los miembros de la comunidad es un tema que se comenta continuamente. Cualquier reyerta desemboca normalmente en imputaciones de actos e intenciones considerados deshonrosos, que nada tienen que ver con la reyerta en cuestión. El prestigio se desprende del dominio de las personas más que del de las cosas. De ahí que cualquier interés que muestra la gente por la adquisición de bienes se basa en el propósito de conseguir honor mediante la generosa disposición de lo que uno ha adquirido entre iguales o entre clientes socialmente útiles de un *status* inferior. En otras palabras, el honor se adquiere mediante la beneficencia, no mediante el hecho de la posesión y/o la conservación de lo que se ha adquirido. De esta manera, el dinero, los bienes y cualquier tipo de riqueza constituyen realmente un medio de honor, y cualquier otro uso de la riqueza es considerado una necedad. ¡Los ricos codiciosos son necios avaros!

En consecuencia, persona honorable es aquella que sabe cómo, y de hecho puede, mantener sus fronteras sociales en la confluencia de poder, género y respeto social, incluido Dios. Persona sin vergüenza es aquella que no observa las fronteras sociales. Necio es

quien toma en serio a una persona sin vergüenza. ¿Cómo se manifiesta y se reconoce específicamente el honor?

Cómo se manifiesta y se reconoce el honor

Recuerdas sin duda que la serie de fronteras sociales que asimilamos en el proceso de inculturación nos suministra una especie de mapa socialmente compartido que nos posibilita y nos urge a situar en sus propios límites a personas, cosas y acontecimientos. Ahora bien, este mapa de carreteras sociales queda frecuentemente resumido y expresado, de una forma simbólica algo compacta, en tu propia persona física. Lo que trato de decir (y volveré después sobre este punto) es que tu persona física, tu cuerpo, adquiere una simbolización, se convierte en una especie de mapa personalizado de los valores sociales de nuestra sociedad. Por ejemplo, lo mismo que nuestro mapa de carreteras sociales señala los límites de mi casa y de la tuya, permitiendo acceso libre a tu vivienda a los que son o pueden llegar a ser íntimos tuyos, también quienes tienen permiso para tocarte, besarte y acariciarte serán generalmente las personas que tienen acceso libre a tu casa. Tu persona física es una réplica de tu espacio social general, de tu casa. Por «replica» entiendo el uso, en diferentes ámbitos, de modelos de conducta similares y con frecuencia idénticos.

Pero volvamos a nuestro ejemplo. Del mismo modo que puedes permitir que entre en tu casa personal de servicio con algún propósito específico, también puedes permitir que el personal de servicio tenga un acceso limitado a tu persona física con propósitos específicos: el fontanero o el electricista en tu casa; el médico o el dentista en tu persona física. Las normas de interacción con el personal de servicio son por lo general muy similares. En cada caso deberás permitir ciertas intimidades en algunas áreas que normalmente son privadas, en cada caso el personal estará debidamente autorizado (vinculado, en el mundo de la economía de los Estados Unidos), en cada caso se le pagará al personal sus servicios con dinero, dando a entender que la transacción ha concluido, sin que quede rastro de obligación interpersonal (aunque sientas agradecimiento por la persona que arregló la inundación del sótano o que te ayudó a andar de nuevo). Este tipo de réplica, la presencia de normas idénticas en diferentes ámbitos, es más bien común a las culturas.

Volviendo al asunto del honor, la persona física (el propio cuer-

po) es normalmente una réplica simbolizada del valor social del honor. La cabeza y su parte delantera (rostro) desempeñan funciones importantes. Sentarse a la cabecera de la mesa, estar a la cabeza de una fila, encabezar una organización, son otras tantas réplicas de la coronación de la cabeza, de que alguien se quite el sombrero ante ti o de que otros inclinen su cabeza en tu presencia. El honor y el deshonor se manifiestan cuando la cabeza es coronada, ungida, cuando va tocada, cubierta; o cuando va descubierta, afeitada, rapada, o es golpeada o se le da a uno un coscorrón. La naturaleza simbólica del rostro (una parte del todo) es muy parecida a la de la cabeza, con la dimensión añadida de ser su fachada, la parte que suele atraer la atención. Afrentar a alguien es desafiar a otro de tal modo que la persona es, sin poder evitarlo, consciente de ello. En una afrenta, las personas desafiadas no pueden evitar mostrar el desafío en su rostro. En la cultura semita, el reconocimiento del desafío se percibe en el centro del rostro, en la nariz: un término semita para connotar la cólera se refiere metafóricamente a las ventanas abiertas de la nariz, que naturalmente hay que traducir por «cólera».

Por decirlo más suavemente, una afrenta física es un desafío al propio honor. Si no se responde a ella, se convierte en deshonra a juicio de las personas testigos de la afrenta. Las afrentas físicas simbolizan la ruptura de las fronteras sociales y personales requeridas, siendo así causa de resentimiento. Resentimiento significa, desde el punto de vista psicológico, el estado de aflicción y angustia que se siente cuando las expectativas y demandas del ego no son reconocidas en el trato concreto que una persona recibe de manos de otros. Constituye un sentimiento de indignación moral contra la injusticia percibida en la conducta de los demás para conmigo, no tanto en el mantenimiento de mi poder, mi estado de género y mi función social. En dos palabras, rehúsan reconocer mi honor y mi prestigio, y su descaro físico simboliza esa negativa. Han cruzado el espacio social que me pertenece.

Para devolver las cosas a su estado normal, se requiere una respuesta, una especie de empujón a los retadores para echarlos a la otra parte de la línea, junto con una reparación de la valla. Este proceso de restauración de la situación tras la privación del honor es llamado generalmente satisfacción o búsqueda de satisfacción. Permitir que alguien impugne el propio honor, con peligro de que lo robe, es dejarlo en un estado de *profanación* (fuera de lugar, sucio, impuro); esto haría de una persona algo socialmente deshonrado y deshonorable. Por otra parte, tratar de restaurar el propio honor, aunque no se haya tenido éxito en la empresa, es devolver el propio

honor al estado de sacralidad, a purificarlo o limpiarlo, quedando así socialmente honrado y honorable (con valor, con posición).

Una vez más es importante observar que, según los modelos sociales del reto al honor, no todos pueden aventurarse en esta empresa. Según las normas no escritas, o código implícito, sólo los iguales pueden intervenir en el juego. Sólo un igual puede realmente desafiar a otro, en modo tal que todos perciben la interacción como un desafío. Sólo un igual (que debe ser reconocido como tal) puede impugnar el honor de una persona o afrentar a otro. La razón es que las reglas del reto al honor requieren que los retadores compartan relaciones sociales de iguales. Así, una persona inferior en la escala de la posición social, del poder o del *status* basado en el género, no tiene suficiente honor para darse por ofendido por la afrenta de alguien superior. Por otra parte, el honor de alguien superior no se ve comprometido por la afrenta de un inferior, aunque el superior tenga poder para castigar el descaro. Así, un hombre puede afrentar físicamente a sus hijos o a su esposa, una persona de alto rango puede golpear a alguien de rango inferior, los libres pueden abofetear a los esclavos, el ejército romano ocupante puede burlarse de los autóctonos de clase baja. Estas interacciones no implican en sí mismas una disputa del honor. (Pueden implicar el honor de otro, p.e. patronos que tienen que proteger los intereses de los clientes. Pero por ahora esto no haría más que complicar las cosas; volveré sobre ello más tarde.) En otras palabras, en el juego social del honor las personas son responsables de su honor sólo ante sus iguales sociales, sólo ante quienes pueden competir a tenor de los códigos sociales.

Volviendo a las afrentas físicas, cualquier cruce de las fronteras físicas por parte de otro presume e implica la intención de deshonrar. En las sociedades que se guían por el honor, las acciones son más importantes que las palabras, y el modo de hablar es más importante que lo que uno dice. Cuando hay afrenta física, se presume que existe un desafío al honor, a menos que esté muy claro que no se pretende desafiar (p.e. un niño que golpea a un adulto). Sin embargo, afirmar que no había intención de afrentar (diciendo, por ejemplo, «no quería decir eso» o «perdóneme») es dar por supuesta cierta indulgencia en el ofendido, y tal indulgencia puede o no ser concedida. Mucho dependería del grado de deshonor en juego (cómo, en qué circunstancia, dónde una persona golpea o toca a otra), el *status* de la persona que desafía (quién golpeó) y el grado de publicidad (qué gente presenció el acontecimiento).

Una vez más, la publicidad y los testigos son cruciales en la adquisición y la concesión del honor. Deben estar presentes los representantes de la opinión pública, pues el honor está en relación con el tribunal o corte de opinión pública y con la reputación que la corte concede. Literalmente hablando, el elogio público puede dar vida y el ridículo público puede matar.

El honor y la interpretación del desafío

Por ahora resulta obvio que en el desafío al honor y en la respuesta están implicados dos niveles de interpretación: (1) el del individuo desafiado (su valoración de la intención y del *status* del retador); (2) el del público testigo del desafío (la interpretación que hace el grupo de testigos de la intención y *status* del retador y del desafío en el foro público). Dada la necesidad de estos dos elementos, habrá diferentes estilos de desafío, desde la afrenta directa hasta desafíos indirectos de acciones más bien ambiguas.

Respecto a estos últimos, el estilo llamado afrenta ambigua se relaciona con una palabra o acción de desafío empleada «accidentalmente a propósito». Por ejemplo, puedo «accidentalmente» chocar contigo y darte un golpe bajo, o puedo contar a un hombre que alguien ha dicho que su hija es una puta fina. Este tipo de desafío sitúa al desafiado en un dilema. La persona debe decidir cómo interpretará ese desafío la comunidad, pues la víctima de una afrenta o un desafío queda deshonrada sólo cuando y donde esa persona se ve forzada por el público a reconocer que ha sido desafiada y no ha respondido. Aquí es donde entra en juego el juramento no-legal. El propósito de tal juramento (por ejemplo, en los negocios: «Juro por Dios que éste es un burro sano») es eliminar la ambigüedad y hacer explícitas las propias intenciones. Un juramento activa un tipo de maldición implícita (si el burro está enfermo y muere, Dios me castigará por tomar a la Divinidad por testigo de una falsedad, deshonrando por tanto a Dios). Y la opinión pública considera deshonrada a una persona que no se somete a un juramento. (Leer la ley relativa a una esposa bajo sospecha de adulterio en Nm 5,11-31; ver también Lc 1,73; Hch 2,30; 23,12.14-21; Heb 7,20-28; la antítesis de Mt 5,33-37 contempla el juramento en los negocios.) Si alguien hace un juramento a otro, tras él sólo puede quedar deshonrada la persona que lo hace, no la otra; pero el juramento, como la palabra de honor, debe hacerse con libertad para propiciar el juego de desafío y respuesta.

¿Qué es entonces una palabra de honor? Una persona puede comprometer su honor en la lucha por la vida sólo con sincera intención. Para demostrar esta sinceridad de intención, esta firmeza de propósito, una persona puede dar su palabra de honor, que hace las veces de un juramento. Pero tal juramento sólo le compromete a él, no a Dios o a los demás. Tal palabra de honor sólo es necesaria para quienes encuentran ambiguo o increíble lo que dice una persona. La fórmula característica de Jesús «en verdad te digo» parece hacer la función de una palabra de honor (cf. Mt 5,18.26; 6,2.5.16; 8,10; 10,15.23.42; 11,11; 13,17; 16,28; 17,20; 18,3.13.18.19; 19,23.28; 21,21.31; 23,36; 24,2.34.47; 25,12.40.45; 26,13.21.34; Mc 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23; 12,43; 13,30; 14,9.18.25.30; Lc 4,24; 12,37; 18,17.29; 21,32; 23,43; Jn 1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18).

La razón para dar la palabra de honor es que la obligación de decir la verdad sin ambigüedades en las culturas del honor proviene de la lealtad social para con las personas con las que se ha contraído tal obligación. En la sociedad del siglo I, de bienes limitados, no existía lo que podíamos llamar obligación social universal (por ejemplo, la percepción de todos los seres humanos como personas iguales, o incluso de todos los varones dentro de una fraternidad de todos los hombres). Más bien, el derecho a la verdad y el derecho a mantener la verdad pertenecen al «hombre de honor», y atacar estos derechos es poner en peligro el honor de la persona, desafiarla. La mentira y el engaño son o pueden ser honorables y legítimos. Es honorable, por ejemplo, mentir a un extraño para desorientarle, pues no tiene derecho a la verdad. Por otra parte, ser llamado mentiroso por cualquiera es un deshonor público. La razón de esto es que la verdad pertenece sólo a quien tiene derecho a ella. Mentir realmente significa negar la verdad a quien tiene derecho a ella, y el derecho a la verdad sólo existe donde se debe respeto (en la familia, a los superiores, y no necesariamente con iguales con quienes compito o con inferiores). Así pues, engañar haciendo algo ambiguo o mentir a alguien ajeno al grupo es privar al otro de respeto, rehusar manifestarle honor, humillarlo. Y uno puede mentir a una persona a la que está preparado para desafiar, para afrentar. Una persona no se deshonra por afrentar a un igual o un inferior.

Los límites que separan de algún modo a una persona incluyen igualmente a todos los que la persona considera respetables y dignos de consideración. Esto significa que, junto con el honor personal, un individuo comparte una especie de honor colectivo o corporativo. Dentro de los límites del honor personal se encuentran

los notables que controlan la existencia de una persona, es decir, patronos, rey y Dios (todos a quienes se considera verticalmente sagrados). También se incluye a la propia familia (lo horizontalmente sagrado). La razón de esto es que, al igual que los individuos, los grupos sociales poseen honor colectivo.

Y precisamente porque el honor es personal o individual y también colectivo o corporativo (por ejemplo, el honor familiar, el honor del grupo étnico, etc.), otro modo de desafiar a una persona es mediante lo que podría llamarse afrenta corporativa. En lugar de ofenderte directamente, ofendo a alguien implicado en tu honor. La reacción al desafío y la consiguiente privación del honor de alguien distinto de la persona en cuestión sólo pueden tener lugar cuando el honor de esa persona se ve implicado de algún modo. Puede suceder esto cuando se afrenta a la esposa de otro (vista como incorporada a su marido), a su familia secundaria (como a su padre o a su primo carnal en su presencia), o incluso a quienes la sociedad juzga incapaces de defender su honor personalmente. La Biblia menciona con frecuencia a estas personas socialmente indefensas (huérfanos, viudas y, antes del Deuteronomio, los residentes extranjeros) como gente incapaz de defender su propio honor. Los ancianos y los enfermos varones son casos marginales. Finalmente hay quienes tienen socialmente prohibido responder a desafíos a su honor por su *status* desigual, superior, excelso, p.e. el propio patrón de alto rango, el rey o Dios (los dioses). Así, una persona puede aceptar el reto lanzado a un rey o a Dios porque están implicados en el propio honor.

Como ya hemos dicho, una persona deshonrada debe tratar de restaurar su honor. Lo que cuenta es el intento, no la restauración real del *status* previamente detentado. Podríamos llamar a este intento «satisfacción», que no es lo mismo que triunfo. Hay un número de intrigas en el cine en las que el héroe o la heroína reciben al final una especie de satisfacción, aunque pierden la batalla ante fuerzas abrumadoras de una manera sangrienta. Lo que se requiere y vale como satisfacción en nuestra sociedad del honor es: (1) que el deshonrado tenga la oportunidad de alcanzar satisfacción, y (2) que esta persona cumpla las reglas del juego al obrar de ese modo. La satisfacción tiene, pues, naturaleza de ordalía, implicando un juicio del destino o del hado, de sanción divina. Si la persona deshonrada o su familia no sigue las reglas socialmente establecidas, acaba entonces el juego desafío-respuesta; entra en escena el odio de sangre o la guerra.

El honor y el recurso a los tribunales

Además, resulta altamente deshonroso y contrario a las reglas del honor recurrir al tribunal y solicitar justicia en relación a un igual. También esto reduce el código desafío-respuesta al odio de sangre o a la guerra. Ante todo, si el desafiado llevase a cabo alguna actuación ante los tribunales, el deshonor (lo que el retador hizo a esa persona) no haría sino agravarse, pues se le daría publicidad. Además, la satisfacción legal no restaura el honor, pues (1) recurrir a los tribunales demuestra desigualdad, vulnerabilidad, y pone en tela de juicio el propio honor; (2) el procedimiento legal permite a quienes te despojaron del honor recrearse contemplando tu apuro; y (3) hacer que los tribunales exijan una recompensa u obliguen a pedir disculpas constituye en sí mismo una deshonra, pues implica que uno mismo no puede relacionarse con iguales. El honor exige restauración o satisfacción, pero la exigencia debe proponerla el propio implicado o algún pariente. Para poder captar el alcance de todo esto, observad cómo en nuestra sociedad (o en las películas que describen segmentos de nuestra sociedad) los que están por encima o al margen de la ley, como gente muy rica, bandas callejeras, criminales organizados, la Mafia, constituyen una especie de ley para sí mismos y evitan la deshonra de tener que recurrir a los trámites legales habituales. En el mundo del siglo I, los cauces legales habituales se usaban para deshonrar a alguien o a algún grupo a quienes se consideraba pertenecientes a un *status* superior o más poderoso, y el recurso a tales trámites implicaba la admisión de desigualdad. Por supuesto, esta desigualdad puede ser muy ambigua, y una vez más era la opinión pública la encargada de dispensar el honor.

Dimensiones del honor colectivo

Como las sociedades mediterráneas del siglo I, a diferencia de nosotros, no consideraban el individualismo un valor central (ver cap. III), uno de sus mayores centros de interés era el honor colectivo o corporativo. Algunos grupos sociales, como la familia, el pueblo o la región, poseen un honor colectivo del que participan los miembros (ver Jn 1,46: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?»; Tit 1,12: «Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, glotones perezosos»). Esta forma de ver las cosas podría expresarse en el aforismo «Dime con quién andas y te diré quién eres». Dependiendo de las dimensiones del grupo, que puede ir del núcleo familiar sencillo hasta el reino o la región, el cabeza de grupo es respon-

sable del honor del grupo con referencia a los de fuera, al tiempo que simboliza el honor del grupo. De ahí que los miembros del grupo le deban lealtad, respeto y obediencia, pero de tal naturaleza que compromete su honor individual sin límites y sin compromiso. Existen dos clases de agrupaciones, naturales y voluntarias.

Las *agrupaciones naturales* dependen de circunstancias que el individuo es incapaz de controlar: nacimiento, residencia, nacionalidad, situación social. En las agrupaciones naturales, las intenciones de una persona de formar parte del grupo carecen de importancia. Se nace en el grupo física y simbólicamente, y no hay nada que pueda hacerse al respecto. La agrupación no es el resultado de una elección, competencia o contrato. Quiere esto decir que uno forma parte del grupo naturalmente, digamos que por la sangre. Y este hecho mismo obliga a la persona a respetar, observar y conservar los límites territoriales, las definiciones y el orden dentro del grupo.

Para poder entender la valoración del honor en las agrupaciones naturales, recordad lo que dije antes respecto a la variada gama de los mensajes de desafío. No todos los desafíos presentan idéntico grado o cualidad, sino que forman parte de un espectro que va de la simple invitación a compartir un vaso de vino hasta el polo opuesto del asesinato. Del mismo modo que existen diversos grados de desafío, también la respuesta debería tener al menos la misma cualidad que el desafío en una persona comprometida en la conservación de su honor.

Por mor de la claridad, me gustaría distinguir tres grados hipotéticos. Estos grados del desafío dependerían de diversos factores: de si el desafío al honor es revocable o no, si los límites pueden ser fácilmente reparados o no, si la privación del honor, implícita o real, es leve, importante o extrema y total. Así, los desafíos o transgresiones de los límites que separan a una persona ocupan tres grados. El primero implica el deshonor extremo y total de otro, sin revocación posible. Este ultraje incluiría el asesinato, el adulterio, el secuestro, la total degradación social de una persona privándola de lo necesario en su *status* social. En suma, incluiría todas las cosas mencionadas en la segunda mitad de los Diez Mandamientos, pues de eso se trata en el caso mencionado: ultrajes contra un compatriota que no se resarcen con la venganza debida. El segundo grado consistiría en una importante privación del honor, pero con la posibilidad de revocación; por ejemplo, devolviendo lo robado, dando una compensación pecuniaria por seducir a una soltera sin com-

promiso, etc. El tercer y más bajo nivel de desafío al honor consistiría en las interacciones regulares y ordinarias que requieren respuestas sociales normales, como responder a un regalo con otro de igual o mayor valor, permitir que los hijos de otro se casen con los míos si a su vez permite que mis hijos se casen con los suyos. En otras palabras, cualquier deshonor implícito o explícito debe dar lugar a una satisfacción equiparable al grado de deshonor en cuestión.

Volviendo a nuestras agrupaciones naturales, hay que observar que cualquier tipo de deshonor de primer grado es considerado sacrílego, y que comprende una categoría de transgresión totalmente fuera de lo común. Quienes controlan nuestra existencia en grupos naturales son personas sagradas, religiosas. Así, matar a un padre no es un homicidio sin más; se trata de un parricidio. Lo mismo que matar a un rey y, en la Edad Media, matar a un papa. Tales crímenes contra los miembros de una agrupación natural, contra quienes comparten nuestro honor natural, se perciben siempre como extremadamente graves y socialmente desorientadores. Por otra parte, el homicidio perpetrado contra gente de fuera no es sacrílego y puede incluso ser meritorio, como cuando se defiende en la guerra (a veces en la paz) el honor del grupo. Los de fuera no son sagrados. Los romanos denominaban *nefas* al crimen con transgresión de primer grado en las agrupaciones naturales, y calificaban al responsable de *sacer* (literalmente «sagrado»), dando a entender que los dioses le tratarían en consonancia con lo que había hecho.

Por otra parte, las *agrupaciones electivas* dependen de la propia voluntad y se basan en contratos, cuasi-contratos, o en la competencia. Sin embargo, tales elecciones son fruto casi invariablemente de una fuerza mayor y de la necesidad. A veces tales agrupaciones son llamadas agrupaciones «voluntarias», incluso «asociaciones voluntarias». Sin embargo, por regla general, los mediterráneos no se ofrecen voluntariamente a nada al margen de su agrupación natural. Si por ellos fuera, los mediterráneos confinarían todo a sus agrupaciones naturales. No obstante, dada la presión de las circunstancias sociales y de los caprichos de la vida, las personas se sienten a veces obligadas a unirse a otras agrupaciones al margen de sus intragrupos.

En las agrupaciones electivas, sus miembros no tienen cualidades sagradas en cuanto personas, a tenor de quiénes sean en relación con los demás. Más bien son los cargos, las posiciones o las funciones en tales agrupaciones lo que confiere las cualidades que

en las agrupaciones naturales están representadas por las personas. Mientras que en las agrupaciones naturales operan tanto la opinión intragrupal como la opinión pública general, en las agrupaciones electivas predomina la opinión pública. Algunas de esas agrupaciones electivas del siglo I serían gremios de comerciantes, municipios (sistemas de pueblos), ciudades-estado con formas de gobierno republicano, organizaciones funerarias electivas, partidos palestinos, como fariseos, saduceos, esenios, etc. Quizás los primeros grupos de cristianos consideraban igualmente sus grupos como asociaciones electivas, lo mismo que los partidos palestinos cuyo modelo habían adoptado con frecuencia.

Desde el punto de vista del honor colectivo, dependiendo de la cualidad de la agrupación, las personas u ocupaciones sagradas tenían poder sobre todas las dimensiones del honor en sus respectivos grupos. Arbitraban cuestiones relativas a la valía personal; delimitaban lo que podía hacerse o conservarse sin riesgo de sacrilegio; definían la lealtad incondicional de los miembros. Esto es lo que Jesús y Pablo hicieron respecto a los grupos electivos que formaron en torno a sí; esto es lo que los líderes de los escribas hacían respecto a las agrupaciones electivas que se les unían; y esto es lo que el emperador de Roma o el sumo sacerdote de Jerusalén hacían respecto a las agrupaciones naturales que estaban bajo su poder. Así pues, estas personas sagradas o quienes detectaban cargos sagrados simbolizaban tanto el honor social (tenían precedencia en relación con los demás miembros del grupo) como el honor ético (se les percibía implícitamente como gente buena y noble). La razón de esto es que el honor o la eminencia social (ser cabeza de algo o alguien) se convertía normalmente con facilidad en honor ético o bondad implícita, lo mismo que el capital o la garantía colateral son dignos de crédito en nuestro sistema monetario. El honor (precedencia social) sirve de garantía frente al deshonor (comportamiento ético inmoral o innoble). Así, el rey de la nación (o el padre de familia) no puede ser deshonrado en el grupo; está por encima de toda crítica. Lo que él es garantiza la evaluación de sus acciones. Cualquier ofensa contra él no hace sino mancillar al ofensor.

Además, el rey en su reino (como el padre en su familia) no puede hacer nada mal porque es el árbitro de lo justo y lo injusto. Cualquier crítica aparte de las usuales y convencionales (como decir que los impuestos son excesivamente altos) es considerada un acto de deslealtad, una falta de compromiso. Nadie tiene derecho a cuestionar lo que decide hacer el rey, del mismo modo que ningún

individuo del grupo tiene derecho a seguir lo que personalmente cree que está bien o mal. El rey (padre) debe ser seguido y obedecido; su conciencia es suficiente para todos los miembros del grupo. Esta adecuada actitud es simbolizada en los rituales de honor, y la gente debe satisfacer el honor (culto significa originalmente mérito, reconocimiento del valor) aunque no se sienta inclinado a ello. Por otra parte, el honor sentido es honor satisfecho, y el honor satisfecho indica lo que debería ser sentido. En suma, el honor conforma un tipo de sociedad en la que lo que debería hacerse deriva de lo que de hecho se hace. Es decir, el orden social, tal como debería ser, deriva del orden social tal como realmente es. Satisfacer el honor de aquellos a quienes les es debido legitima el poder establecido, y además integra a los miembros en su propio sistema de consentimiento obligatorio.

El honor y la división moral de las tareas: el doble estándar

Como hemos dicho anteriormente, el honor hace referencia a la intersección de las fronteras sociales del poder, al respeto por quienes detentan un *status* superior al nuestro y a las funciones basadas en el género. Lo que he dicho hasta aquí se ocupa, en su mayor parte, del poder, el respeto y el sexo masculino. ¿Cuál es el papel de la mujer en el juego del honor? En gran medida, el honor del grupo natural tiene una barrera divisoria: la llamada división moral de las tareas o división basada en el género. Esta división de las tareas basada en el género hace relación principalmente a la familia o grupo de parentesco, pero también puede verse reproducida en otros ámbitos de la vida.

Para entender esta idea, empecemos con los más significativos símbolos del género en estas sociedades. Ante todo, el honor masculino está simbolizado por los testículos, que representan la masculinidad, el valor, la autoridad sobre la familia, la disposición a defender la propia reputación, y el rechazo a someterse a la humillación. (¿Qué relación tiene esto con el dicho sobre el eunuco de Mt 19,12? Ver Lv 21,20; Dt 23,1; 25,11; Jr 5,8; Ez 23,20; ver también Am 5,2-6.) El honor femenino, por otra parte, está simbolizado en la virginidad (himen) y representa la exclusividad sexual, la discreción, la timidez, la moderación y la timidez femeninas. El varón carece claramente de la base fisiológica para la exclusividad sexual o «pureza» sexual (no puede simbolizar la invasión de su propio espacio como lo hace la mujer), y su masculinidad es puesta en duda si conserva la pureza sexual, es decir, si no desafía los límites de

otros que tienen mujeres a su cargo. Las mujeres, por su parte, simbolizan su pureza evitando hasta las más remotas alusiones a su espacio simbólico. De ahí que el varón responsable deba proteger, defender y mirar por la pureza de su mujeres (esposa, hermana, hija), pues la deshonra de éstas implica directamente a la suya.

La división del honor entre lo masculino y lo femenino corresponde a la división de funciones en la familia compuesta por esposo, esposa e hijos. Este tipo de familia es llamado familia de procreación, para distinguirla de la familia de la que provenían los individuos (llamada familia de orientación). En la familia de procreación, el honor hace recaer sobre la mujer la bondad o virtud implícita en su exclusividad sexual; a los hombres, en cambio, les delega la precedencia social, con el deber de defender la exclusividad sexual femenina. Este tipo de división del honor queda reproducido en la disposición del espacio. (Recordad: reproducción significa idénticos modelos o reglas en diferentes ámbitos.)

El espacio femenino o las cosas femeninas (los lugares en que las mujeres pueden estar, las cosas a las que se dedican exclusivamente, como la cocina y los utensilios de cocina, el pozo [comunal], hilar y tejer, el horno [público], barrer la casa, etc.) son centrípetos respecto a la morada familiar o al lugar de residencia. Esto quiere decir que están orientadas hacia adentro, como si hubiera una especie de imán social que arrastrase a las mujeres hacia el interior, hacia el propio espacio de la casa o de la ciudad. Todas las cosas que se llevan de dentro afuera son masculinas; todas las cosas que quedan dentro son femeninas. Los lugares de contacto entre el interior y el exterior (el patio familiar, la plaza del pueblo, o la zona de las puertas de la ciudad) son masculinos cuando están presentes los hombres, aunque las mujeres pueden a veces entrar en ellos: cuando no hay hombres, cuando van debidamente acompañadas o cuando están presentes sus maridos. En esta disposición del espacio, la esposa se convierte normalmente en administradora de las finanzas, al cuidado de la llave del arcón familiar, cuando el esposo se ve obligado a salir (a trabajar al campo, a otros pueblos o en peregrinación). Sin embargo, los hombres que se ven obligados a salir sin sus mujeres durante largos períodos de tiempo, como comerciantes, mercaderes, cierto tipo de pastores, predicadores errantes, dejan necesariamente su honor en suspenso, pues sus esposas se quedan solas durante espacios de tiempo más bien largos.

En consecuencia, el honor del varón está implicado en la pureza sexual de su madre (aunque su padre tiene idéntica obligación a es-

te respecto), esposa, hijas y hermanas (pero no en su propia pureza sexual). Conforme a este modelo, *la pureza o exclusividad sexual de la mujer está incorporada al honor de algún varón.* El hombre es responsable de la conservación de esta exclusividad sexual; es delegada en el varón, por así decirlo. De ahí que la mujer se vea aliviada de su propia responsabilidad, a menos que corra hacia el desastre traspasando los límites socialmente aceptables. Así, la mujer honorable, dotada del sentido adecuado de la vergüenza positiva (es decir, preocupación por su honor) heredado de su madre («Como la madre, así la hija», Ez 16,44), se esfuerza por evitar los contactos humanos que pudieran exponerla a la deshonra. Y no se espera que pueda tener éxito en esta empresa sin el apoyo de la autoridad y el control masculinos. Esta percepción de las cosas sirve de base a la opinión pública, que hace del esposo o el padre engañados objeto de escarnio y deshonor públicos, y les capacita para vengar cualquier ultraje cometido contra ellos de ese modo. Además, las mujeres que no están bajo la tutela de un varón (especialmente viudas sin hijos y mujeres divorciadas sin vínculos familiares) son vistas como faltas del honor femenino, más como hombres que como mujeres, y por tanto sexualmente depredadoras, agresivas, peligrosas en una palabra. Sólo un segundo matrimonio restauraría sus verdaderas funciones basadas en el género, pero a menudo esto no es socialmente posible. De ahí se desprende la posición precaria de la viuda y de la divorciada (y la importancia de la patente de divorcio que habilite y autorice a la mujer a casarse de nuevo en caso de que fuera posible). Esta actitud cultural hacia las viudas está claramente articulada en 1 Tim 5,3-16.

Definición del honor y la vergüenza

Como ya hemos dicho antes, honor significa el sentimiento que una persona (o grupo) tiene de su propio valor y el reconocimiento público y social de ese valor. En este sentido, el honor se aplica a ambos géneros. Constituye la base de la propia reputación, de la propia posición social, independientemente del género. En este contexto común, donde el honor es al mismo tiempo masculino y femenino, la palabra «vergüenza» es un símbolo positivo. Vergüenza positiva significa sensibilidad hacia la propia reputación, sensibilidad ante la opinión de los demás. En este sentido, tener vergüenza es un valor eminentemente positivo. Cualquier ser humano digno del título de «humano», cualquier grupo humano digno de pertenecer a la humanidad, necesita tener vergüenza, ser sensible a su

grado de honor, estar abierto a la opinión de los demás. Cierto sentido de la vergüenza hace de la batalla por la vida algo posible, digno y humano, pues implica la aceptación y el respeto por las reglas de la interacción humana. Por otra parte, una persona carente de vergüenza es alguien que no reconoce las reglas de la interacción humana, que no reconoce las fronteras sociales. La persona carente de vergüenza es una persona de reputación deshonrosa más allá de toda duda social, alguien situado fuera de los límites de una vida moral aceptable, una persona, por tanto, a quien hay que negarle la cortesía social normal. Mostrarse cortés con una persona carente de vergüenza convierte a alguien en un necio, pues necedad es mostrar respeto por unos límites que la otra persona no reconoce, del mismo modo que sería una necedad seguir hablando español a una persona que desconoce esta lengua por completo.

Se puede hablar del honor y la vergüenza tanto del hombre como de la mujer específicamente cuando ambos forman parte de las áreas de la vida social relativas a la humanidad común, especialmente las agrupaciones naturales en que hombres y mujeres comparten un honor colectivo común: familia, pueblo, ciudad, y su reputación colectiva. Sin embargo, la conducta real, cotidiana, concreta, que afianza la propia reputación y redunda en el grupo de pertenencia, nunca es independiente de la división moral de las tareas, basada en el género. La conducta real, el comportamiento concreto de todos los días, depende siempre del *status* propiciado por el género. A este nivel de percepción, cuando el honor es visto como prerrogativa exclusiva de uno de los géneros, entonces el honor siempre es masculino, y la vergüenza siempre femenina. Así, en el área de la conducta individual, concreta (aparte de consideraciones del grupo), el honor y la vergüenza son especificados por el género. Se trata de un nivel bajo de abstracción en el que los varones individuales simbolizan el honor y las mujeres individuales la vergüenza (ver Figura 3).

A este nivel de abstracción, el honor masculino es simbolizado por los testículos y abarca típicamente toda la conducta masculina, desde lo éticamente neutro hasta lo éticamente valorado: masculinidad, valor (disposición al desafío y a la afrenta a otro varón), autoridad, defensa del honor familiar, interés por el prestigio y eminencia social. Todo esto implica en el varón una conducta honorable. Por otra parte, la vergüenza femenina es simbolizada por la virginidad y abarca asimismo un espectro que va de lo éticamente

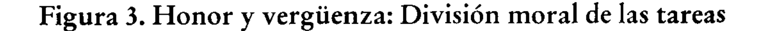


Figura 3. Honor y vergüenza: División moral de las tareas

Humanidad común
Corporativo-colectivo
Agrupación natural

HONOR = VERGÜENZA

Reputación — Interés por la reputación

Lealtad
Confianza
Secretos familiares
Honestidad

VARÓN
Orientado hacia afuera
HONOR

Aumento-disminución

Sexualmente agresivo
Autoridad
Defensa del honor familiar
Interés por el prestigio
Interés por la precedencia
Agresividad
Atrevimiento
Audacia

HEMBRA
Orientada hacia adentro
VERGÜENZA

No recuperada una vez perdida
Sexualmente exclusiva
Sumisión a la autoridad
No disposición al riesgo
Interés por la vergüenza
Deferencia
Pasividad
Timidez
Moderación

neutral a lo éticamente valorado: sentido de la sensibilidad o la «vergüenza» para mostrarse desnuda, timidez, rubor, recato, moderación, exclusividad sexual. Todo esto es vergüenza positiva para la mujer, y la hace honorable.

Para escalar un nivel más alto de valoración en el que el honor y la vergüenza se refieren lo mismo a hombres que a mujeres, la gente adquiere honor aspirando personalmente a un cierto *status* y estando segura de que tal *status* es socialmente reconocido. Por otra parte, la gente *queda en vergüenza* (no *tiene vergüenza*) cuando aspira a un cierto *status* y éste le es denegado por la opinión pública. Cuando una persona advierte que se le niega ese *status*, es presa de la vergüenza, se siente humillada, desprovista de honor por aspirar

a otro honor que socialmente no le corresponde. Las valoraciones del honor van del interior (pretensión de una persona) al exterior (reconocimiento público). Las valoraciones de la vergüenza van del exterior (negativa pública) al interior (reconocimiento de la negativa por parte de la persona). Así pues, ser o quedar avergonzado significa ser impedido o estorbado en la aspiración personal al valor o *status*, junto con el reconocimiento de la pérdida de *status* implicada en ese rechazo.

Una vez más, como valor común aplicable a los grupos naturales, el honor presenta una escala que va de la bondad interna a la eminencia o el poder sociales. Un rey malvado y poderoso tiene honor en términos de eminencia social, mientras que una familia buena, pero pobre y sin poder, tiene honor en términos de bondad ética. Las valoraciones del honor a lo largo de esta variada gama adoptan un sesgo que puede ayudarnos a entender la vergüenza permanente (el llanto y el rechinar de dientes en Mateo, por ejemplo). Pues cualquier fusión de elementos masculinos y femeninos en un nivel simbólico más alto puede siempre desentrañar sus partes constitutivas. Lo que quiero decir es que, lo mismo que una mujer que pierde su vergüenza queda desprovista de ella sin posibilidad de recuperarla, también los grupos naturales pueden perder su vergüenza hasta el punto de no poder recuperarla; quedan para siempre desprovistos de ella. Algunas familias e instituciones (por ejemplo, esposos que hacen de chulos; propietarios de tabernas y posadas del siglo I, actores, prostitutas en cuanto grupo) son consideradas irrecuparables desde el punto de vista de la pérdida de la vergüenza. La razón de esto es que no respetan las líneas de exclusividad y simbolizan, por tanto, lo caótico. En este sentido, el honor como bondad (aspecto femenino) puede desembocar en un juicio según el cual, una vez perdido, nunca puede ser recuperado (exactamente como la exclusividad sexual femenina). Por otra parte, el énfasis en el honor como eminencia o poder sociales (aspecto masculino) puede desembocar en un juicio según el cual el honor puede aumentar o decrecer a expensas de los demás. Tal fluctuación del honor será usada para calibrar la posición social.

Teniendo en cuenta que la familia es el depósito del honor natural, el matrimonio, como veremos más tarde, constituye siempre la fusión del honor de dos familias. El honor como vergüenza o bondad ética proviene de la madre; ella lo simboliza. El honor como eminencia social viene del padre; él lo simboliza. La fusión del honor en un matrimonio honorable constituye la herencia social con la que la nueva familia de procreación se apresta a jugar el juego de la vida.

Una aclaración importante

Para concluir, me gustaría reflexionar sobre el gran marco del que forman parte el honor y la vergüenza. Este marco está formado por la categoría denominada valores. El honor y la vergüenza son valores. Los valores tratan de la calidad y orientación de la conducta. Como los valores son esencialmente cualidades inherentes a alguna otra cosa, es normal que siempre esté abierta a discusión dentro de los límites sociales la naturaleza de esa «alguna otra cosa». Por decirlo con otras palabras, si el honor está en relación con una demanda de valía socialmente reconocida, la cuestión será por supuesto qué encierra en sí una demanda de valía. ¿Lo es sentarse a la mesa en el último lugar, servir a otros, perdonar a los demás o buscar la reconciliación mutua? Algunos han afirmado que Jesús actuaba al margen del interés en el honor porque defendía el valor del servicio y el perdón. De hecho actuaba totalmente en línea con el honor al reclamar el valor de tal conducta «femenina», que exigía a sus seguidores. En otras palabras, los modelos del honor y la vergüenza no determinan lo que es honorable o vergonzoso. La determinación de lo que tienen de valor ciertas conductas u objetos específicos depende de otros factores distintos de los valores.

En consecuencia, honor y vergüenza sirven de sanciones u orientaciones, socialmente preferidas, de la conducta (otras orientaciones incluyen seguridad y ansiedad, así como integridad y culpa). El honor y la vergüenza tienen un interés clave en las sociedades en que la aprobación (sobre todo la de los padres) y la parentela (real o ficticia) son más importantes que la ejecución de una acción. De hecho, la acción tiene con frecuencia (si es que lo tiene) poco valor en sí misma, excepto si recibe la aprobación de otras personas importantes del grupo.

Algunos podrían decir que es imposible que los valores mediterráneos contemporáneos puedan ser encontrados en las sociedades antiguas de una región determinada de dicha área. La pretensión de este libro es que puedas comprobar la validez del modelo. Leer los textos del Nuevo Testamento con las gafas del honor y la vergüenza y ver si el modelo sirve de hecho para aclarar o explicar los casos de conducta interpersonal narrados en los documentos. Francis Hsu, un conocido antropólogo de los Estados Unidos interesado en la psicología, ha observado que «nuestro medio ambiente más importante es el medio ambiente social». Y sigue observando que, aunque existan valores similares en distintos ámbitos sociales, «el modelo básico con el que se siente identificada toda sociedad es probable que persista, en determinados casos, durante miles de

años». En el Mediterráneo, el honor y la vergüenza constituyen ese modelo básico, simbólicamente significativo.

Resumen

Desde un punto de vista simbólico, el honor representa el lugar justo de una persona en la sociedad, la posición social de una persona. Esta posición de honor es delimitada por fronteras relativas al poder, *status* basado en el género y situación en la escala social. Desde un punto de vista funcionalista, honor es el valor de una persona a sus propios ojos más el valor de dicha persona a los ojos de su grupo social. El honor es una demanda de valor junto con el reconocimiento social de dicho valor. El propósito del honor es hacer las veces de una especie de tasación social que da derecho a una persona a interactuar de manera específica con sus iguales, superiores y subordinados, conforme a las claves culturales prescritas de la sociedad.

El honor puede ser asignado o adquirido. El honor asignado recae en una persona pasivamente, a través del nacimiento, de las conexiones familiares o de la concesión por parte de personas notables que detentan poder. El honor adquirido es un honor buscado activamente y acumulado a menudo a expensas de iguales, en la lucha social de desafío y respuesta. La Figura 2 describe este tipo de interacción, que es un modelo conflictual más bien institucionalizado.

El honor, tanto el asignado como el adquirido, es frecuentemente simbolizado por la sangre (las relaciones consanguíneas, el grupo consanguíneo) y el nombre. Un buen nombre significa fundamentalmente honor adecuado para llevar a cabo las interacciones sociales necesarias para una existencia humana digna. El honor es frecuentemente simbolizado por ciertas conductas y por el tratamiento dado a nuestra persona física. Las afrentas físicas son siempre afrentas simbólicas que requieren una respuesta. Ser incapaz de responder implica deshonor, desgracia. Del mismo modo que la cabeza y sus rasgos simbolizan el honor de una persona, también la cabeza del grupo simboliza el honor de ese grupo. Pues el honor tiene tanto dimensiones individuales como corporativas o colectivas. Siempre que el honor de alguien está vinculado al honor de otro individuo, se exige a éste que defienda y represente el honor de cuantos están vinculados a él (a veces a ella). Este tipo de honor colectivo puede encontrarse en agrupaciones naturales y en agrupaciones electivas. La pertenencia a agrupaciones naturales, como el honor asignado, recae sobre una persona y depende de unas cir-

cunstancias que escapan al control de dicha persona. Las relaciones en las agrupaciones naturales son sagradas, consanguíneas, o relaciones puras que vinculan directamente entre sí a las personas. Las agrupaciones electivas, como el honor adquirido, son el resultado de elecciones calculadas, hechas normalmente por coacción social. Las relaciones en las agrupaciones electivas enfocan a cargos y funciones que son considerados sagrados y puros, aunque puedan detentarlos personas diferentes. Los jefes o cabezas de ambos tipos de agrupaciones dan el tono y encarnan el rango de honor del grupo, por así decirlo.

El honor tiene un componente masculino y otro femenino. Cuando lo consideramos desde esta perspectiva, el aspecto masculino es denominado honor y el femenino, vergüenza. En este contexto, la vergüenza hace referencia a la sensibilidad de la persona ante lo que otros piensan respecto a su honor. En las agrupaciones naturales, el honor y la vergüenza (lo masculino y lo femenino) están fundidos, como en la familia, el pueblo o la ciudad. Tales agrupaciones naturales tienen un honor y una vergüenza colectivos. Pero en la división moral de las tareas, en la actividad concreta de gente concreta, el honor y la vergüenza se convierten en algo específico de cada género, incrustado en el género. Es propio del varón defender tanto el honor corporativo como el de cualquier mujer implicada en el honor corporativo. Por otra parte, la mujer simboliza el aspecto de vergüenza del honor corporativo, esa sensibilidad positiva a la buena reputación de individuos y grupos. La Figura 3 ilustra estas ideas.

Actitudes contrastadas en la educación de los hijos

Para poder entender a las personas de las sociedades agonísticas o competitivas mediterráneas, podría venir bien tener una idea de las prácticas en la educación de los hijos, que facilitan la formación de tales personas. Las columnas comparativas que vienen a continuación presentan una serie de contrastes entre las actitudes tradicionales mediterráneas (y de otros lugares) respecto a la educación de los hijos y a la función de la paternidad, por una parte, y las preferencias emergentes en Estados Unidos en el mismo ámbito, por otra. El propósito de este listado es proporcionar una orientación general, de tal modo que los lectores atentos del Nuevo Testamento puedan advertir los contextos en los que puedan estas situados en algún momento y sean capaces así de estimar los contextos de las personas sobre las que están leyendo.

Tabla 1. Contraste de actitudes en la educación de los hijos

Preferencias mediterráneas	Preferencias emergentes en EE.UU.
Inconsciencia total de la influencia que tienen los «datos» biológicos en las necesidades y la conducta del ser humano en desarrollo. De ahí una actitud de desconfianza básica: una actitud desconfiada, directiva.	Convencimiento creciente de la influencia que tienen los «datos» biológicos en las necesidades y la conducta del ser humano en desarrollo. De ahí una actitud de confianza básica: una actitud confiada, de cooperación.
El niño es visto como (a) egoísta y exigente; (b) falto de tanta complacencia y tolerancia cuanta pueda conseguir (generalmente demasiada).	El niño es visto como (a) inmaduro y dependiente; (b) falto de tanta complacencia y satisfacción cuanta necesite (una medida adecuada).
Se piensa que el niño, para conseguir complacencia, se comporta de manera terca, exigente, manipuladora, astuta (confirmando así la sospecha de su inherente predisposición al mal).	Se piensa que el niño, para conseguir complacencia, se comporta de un modo influenciado por los mecanismos de posesión, cuya función es la de paliar sus necesidades de manera adecuada.
Se piensa que la complacencia del niño conduce al peligro de «estropearle», si se sobrepasa la medida adecuada.	Se piensa que la complacencia del niño conduce a la satisfacción y al sosiego; el hecho de que «se estropee» no supone ningún peligro.
La meta y la obligación de la función de padres es la de controlar y dirigir la conducta del niño, de modo que acabe siendo un «buen» chico (que sea obediente y acomodaticio).	La meta y la obligación de la función de padres es la de disfrutar de una buena relación con el niño, y la de ayudar a que acabe siendo una persona «integral», sana (que probablemente también es algo suficientemente «bueno»).
Los padres han de moldear al niño conforme a un modelo predeterminado; asegurar el control regulando los hábitos y enseñando a aceptar la autoridad y la disciplina.	Los padres han de satisfacer las necesidades del niño y desarrollar una relación de cooperación, mutuamente satisfactoria y afectuosa, una relación en la que se desplieguen las potencialidades del niño y de los padres, florezcan y maduren gradualmente. Se van respetando y alentando las capacidades del desarrollo en vista de la auto-regulación.

Preferencias mediterráneas	Preferencias emergentes en EE.UU.
Los padres han de enseñar «lo correcto a partir de lo incorrecto» y exigir obediencia; acabar con la conducta «terca» y «mala», e insistir en y/o reforzar la «buena» conducta.	Los padres han de enseñar a evitar los peligros normales y animar gradualmente la disposición a considerar y respetar las necesidades y sentimientos de los demás, experimentando este respeto en la en la familia.
Los padres tienen derecho a ignorar el punto de vista del niño y a desatender los sentimientos y capacidades del niño. El niño tiene que acoplarse a las exigencias del mundo adulto. En estas circunstancias, como la hostilidad y el negativismo se agravan (a menos que sean reprimidos), los padres tienen el derecho a utilizar más la fuerza para controlar al niño.	Los padres han de tratar de entender el punto de vista del niño y considerar sus sentimientos y capacidades siempre que les piden algo; esto minimizaría la hostilidad y el negativismo. Los padres aceptan los sentimientos del niño a la espera de que el suficiente (auto-) control acabará siendo adecuado para la edad del niño. (Quedan todavía los recursos al ejercicio de la autoridad y al uso de la fuerza suficiente cuando se consideren esenciales.)
La desaprobación por parte de los padres es más bien frecuente y puede verse reforzada con amenazas y castigos, y a veces con la violencia o la inculcación de la culpa.	Los padres desaconsejan la conducta desconsiderada, pero la calidad de las relaciones tiende a hacer de los castigos algo inapropiado, y raras veces o nunca se recurre a ellos.
Por lo general, el resultado implica un aumento del riesgo de conflictos, de la frustración y de la tensión en el marco de unas relaciones insatisfactorias.	El resultado buscado se traduce en la satisfacción mutua en las relaciones interpersonales, con gozo y placer (a veces) como recompensa natural de unas actividades promotoras de la salud integral.
La sensibilidad del individuo puede quedar embotada; la disciplina expuesta desde fuera puede desembocar tarde o temprano en la rebeldía.	La sensibilidad del individuo queda intacta; la autodisciplina adecuada se va desarrollando de manera apropiada a la edad.
En la escuela, los maestros son omniscientes y la enseñanza es unidireccional; total dependencia de padres y mayores por parte del niño.	En la escuela, cierto tipo de enseñanza es bidireccional; los niños aprenden cosas que los mayores nunca aprendieron; menos dependencia.
Menor cuestionamiento de la autoridad en general.	Mayor cuestionamiento de la autoridad en general.

Estas listas comparativas han sido sacadas de Peter S. Cook, «Childrearing, Culture and Mental Health: Exploring an Ethological-Evolutionary Perspective in Child Psychiatry and Preventive Mental Health with Particular Reference to Two Contrasting Approaches to Early Childrearing», *Medical Journal of Australia. Special Supplement* 2 (1978) 3-14.

Comprobación de la hipótesis

Al igual que todos los modelos, también deberá ser comprobada esta descripción de las formas en que operan el honor y la vergüenza, junto con la interacción desafío-respuesta típica de esa descripción. Si el modelo cubre todos los ejemplos de conducta honorable y vergonzosa del Nuevo Testamento, entonces quedará comprobado que se trata de un modelo adecuado. Os queda ahora a vosotros comprobar el modelo, y rechazarlo si queréis. Pero, si opera positivamente, ¿qué tipo de significado diríais que se descubre tras la conducta descrita en los textos?

Para poner a prueba el modelo, podríais empezar consultando el vocabulario del honor y la vergüenza en unas concordancias del Nuevo Testamento. Para lo que viene a continuación uso la Revised Standard Version, aunque cualquier versión sirve para este fin. Pues un examen atento de casi todas las concordancias ofrecerá este resultado:

honor: equivalentes de gloria, intachabilidad, buena reputación, fama (y verbos como honrar, glorificar, extender la fama).

vergüenza: desgracia, deshonor (y verbos como avergonzarse, ser avergonzado, sentirse avergonzado).

deshonor: burla, desprecio, injuria, reproche, reprensión, insulto, blasfemia, irrisión, burla (y acciones como golpear en la cabeza, escupir, etc.).

intención de desafiar: prueba, trampa, enredo (y preguntas dirigidas indirectamente a Jesús, pues en realidad son dirigidas a sus discípulos; preguntas que implican claramente una burla, normalmente las de los saduceos en los evangelios).

toma de conciencia de ser desafiado o avergonzado: venganza, ira, cólera, vocabulario relativo al pecado (transgresión, ofensa, pecado, mal) con complemento de persona.

Las concordancias nos ayudan a encontrar dónde se usan esas palabras; después hay que consultar todo el pasaje para ver el tipo de conducta descrita, y más tarde contrastar esta conducta con el modelo. ¿Te ayuda el modelo a descubrir lo que está implícito en el pasaje?

Quizás un modo más fácil de comprobar el modelo es centrarse en un escrito del Nuevo Testamento. Por ejemplo, tomar el evangelio de Marcos con el propósito de recoger y explicar las interacciones de honor y vergüenza explícitas e implícitas en el texto:

> Conforme vayas leyendo todo Marcos, observa cómo se extiende la fama de Jesús, cómo la aprobación pública va creciendo desde el comienzo de su ministerio hasta su pasión. Ver Mc 1,28; 6,33; 6,54. ¿Por qué la gente llega a Jesús y se arrodilla (Mc 1,40; 10,17; 15,19) o le adora (Mc 5,6)?
>
> En el episodio de Herodes, Herodías y su hija, ¿qué tipo de interacción honor-vergüenza tiene lugar? ¿Cuál es el significado del juramento de Herodes? ¿Es la hija como la madre (Mc 6,14-29)?
>
> ¿Por qué la interacción de Jesús y la mujer sirofenicia adopta un cambio en el diálogo (Mc 7,25)?
>
> Observa la argumentación sobre quién es más grande (más honorable) en Mc 9,33ss y 10,36ss. ¿Por qué tal interés entre los discípulos?
>
> Piensa en algunos de los debates de Jesús con sus oponentes. ¿Qué tienen que ver con el honor de Jesús (p.e. Mc 2,1-3,15; 7,1-13; 11,27-33; 12,13-17; 12,18-27; 12,38-40)?
>
> Observa la parábola de Mc 12,1-9: ¿cómo se siguen las reglas honor-vergüenza, el incremento del ultraje y la previsión del resultado?
>
> En términos de las interacciones honor-vergüenza, ¿qué significa el hecho de que los enemigos de Jesús le lleven a juicio? ¿Cómo demuestra el juicio que Jesús es honorable? ¿Cuál es el significado de Mc 14,65; 15,17-20? ¿Qué significan la negación y el juramento de Pedro en términos de honor-vergüenza en Mc 14,66-72?

¿Responde el modelo de todos estos datos?

Hablando todavía en términos de honor y de vergüenza, ¿qué significan las palabras «necio» o «necedad» en estos pasajes: Mt 7,26; 23,17; 25,2.3.8; Lc 11,40; 24,25; Gál 3,1.3; y el sarcasmo de Pablo en 2 Cor 11,16.17.19.21; 12,6.11? ¿Y qué decir de Ef 5,17; Tit 3,3; Sant 2,20; 1 Pe 2,15? ¿Equivale ser necio a ser ingenuo, ignorante, sin conocimiento, como en nuestra cultura? ¿O es necio quien voluntariamente carece de respeto hacia los límites sociales, un fallo moral en definitiva?

Podéis estudiar también las cartas de Pablo a los Gálatas y la 1 Corintios. ¿Se considera Pablo a sí mismo por delante de estas iglesias en términos de agrupaciones naturales o agrupaciones volunta-

rias (leer Gál 4,19; 1 Cor 4,15)? ¿Es compartida por otros su actitud sobre su posición dentro del grupo? ¿Se siente ofendido porque algunos del grupo escuchan a otros apóstoles? ¿Por qué iba a suponer esto un desafío para él? ¿Cuál es el significado del binomio honor-vergüenza en la pieza autobiográfica de Gál 2,1-14? ¿Y en 1 Cor 11,18-22? ¿Qué significa la «cólera de Dios» en Rom 1,18ss? ¿En qué términos se indica en Rom 1-3 que Dios ha sido ultrajado?

Referencias y lecturas recomendadas

Aalders, G.J.D., «The Hellenistic Concept of the Enviousness of Fate», en M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions,* Leiden: Brill, 1979, pp. 1-8.

Abu-Hilal, A., «Arab and North-American Social Attitudes: Some Cross-Cultural Comparisons», *Mankind* 22 (1982) 193-207.

Augsburger, D.W., *Pastoral Counseling Across Cultures,* Filadelfia: Westminster Press, 1986.

Bourdieu, P., «The Sentiment of Honour in Kabyle Society», en J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society,* Chicago: University of Chicago Press, 1966, pp. 191-241.

Brandes, S., «Reflection on Honor and Shame in the Mediterranean», en D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean.* Asociación Americana de Antropología, publicación especial nº 22. Washington (D.C.): American Anthropological Association, 1987, pp. 121-134.

Davis, J., «Family and State in the Mediterranean», en D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean.* Asociación Americana de Antropología, publicación especial nº 22. Washington (D.C.): American Anthropological Association, 1987, pp. 22-34.

Delaney, C., «The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate», *Man* 21 (1986) 494-513.

——, «Seeds of Honor, Fields of Shame», en D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean.* Asociación Americana de Antropología, publicación especial nº 22. Washington (D.C.): American Anthropological Association, 1987, pp. 35-48.

Elliott, J.H., «The Fear of the Leer: The Evil Eye From the Bible to Li'l Abner», *Forum* 4 (1988) 42-71.

——, «Paul, Galatians and the Evil Eye», *Currents in Theology and Mission* 7 (1990) 262-273.

——, «The Evil Eye in the First Testament: The Ecology and Culture of a Pervasive Belief», en D. Jobling, P.L. Day y G.T. Sheppard (eds.), *The Bi-*

ble and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday, Cleveland: Pilgrim Press, 1991, pp. 147-159.

——, «Matthew 20,1-15: A Parable of Invidious Comparison and Evil Eye Accusation», *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992) 52-65.

Forbes, Ch., «Comparison, Self-Praise, and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric», *New Testament Studies* 32 (1986) 1-30.

Foster, G.M., «The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior», *Current Anthropology* 13 (1972) 165-202.

Ghosh, A., «The Relations of Envy in an Egyptian Village», *Ethnology* 32 (1983) 211-223.

Gilmore, D.D., «Anthropology of the Mediterranean Area», *Annual Review of Anthropology* 11 (1982) 175-205.

——, «Introduction: The Shame of Dishonor», en D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean.* Asociación Americana de Antropología, publicación especial nº 22. Washington (D.C.): American Anthropological Association, 1987, pp. 2-21.

Gilmore, D.D. (ed.), *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean.* Asociación Americana de Antropología, publicación especial nº 22. Washington (D.C.): American Anthropological Association, 1987.

Giovannini, M.J., «Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives», en D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean.* Asociación Americana de Antropología, publicación especial nº 22. Washington (D.C.): American Anthropological Association, 1987, pp. 61-74.

Hall, E.T., *The Silent Language*, Garden City: Doubleday & Co., 1959 (Trad. esp.: *El lenguaje silencioso*, Madrid: Alianza, 1989).

——, *The Dance of Life: The Other Dimension of Time,* Garden City: Doubleday & Co., 1983.

Hsu, F., «Passage to Understanding», en G.D. Spindler (ed.), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 142-173.

Jacobs-Malina, D., *Beyond Patriarchy: Images of Family in Jesus*, Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1993.

Kaufman, G., «The Meaning of Shame: Toward a Self-Affirming Identity», *Journal of Counseling Psychology* 21 (1974) 568-574.

Malina, B.J., *Christian Origins and Cultural Anthropology,* Atlanta: John Knox Press, 1986.

Malina, B.J. y Neyrey, J.H., *Calling Jesus Names: Labelling Theory and N.T. Christology*, Sonoma (Calif.): Polebridge Press, 1988.

——, «Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World», en J.H. Neyrey (ed.), *The World of Luke-Acts. Models of Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 25-65.

——, «Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory», en J.H. Neyrey (ed.), *The World of Luke-Acts. Models of Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 97-122.

——, «The First-Century Personality: Dyadic, Not Individual», en J.H. Neyrey (ed.), *The World of Luke-Acts. Models of Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 67-96.

Marshall, P., «A Metaphor of Social Shame: thriambeuein in 2 Cor. 2:14», *Novum Testamentum* 25 (1983) 303-317.

Murdock, G.P., *Theories of Illness: A World Survey,* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1980.

Pilch, J.J., «Lying and Deceit in the Letters to the Seven Churches: Perspectives from Cultural Anthropology», *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992) 126-135.

Pitt-Rivers, J., *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean,* Cambridge: Cambridge University Press, 1977 (Trad. esp.: *Antropología del honor o política de los sexos,* Barcelona: Crítica, 1979).

Walcott, P., *Envy and the Greeks: A Study of Human Behavior,* Warminster/Inglaterra: Ares and Phillips, 1978.

III

La personalidad en el siglo primero: El individuo y el grupo

Honor y vergüenza eran valores centrales para las personas que aparecen en el Nuevo Testamento y en la Biblia en general. Entre esa gente, el hombre virtuoso era el hombre fuerte que sabía cómo conservar e incluso acrecentar su rango de honor junto con el de su grupo. La mujer virtuosa era la mujer dedicada al marido y a la familia, que sabía cómo salvaguardar el honor familiar y educar a sus hijos en consecuencia. Si tuviéramos que movernos desde la consideración de estos valores centrales a los individuos que los encarnan, tendríamos que movernos desde el estudio de una fase de la interacción social a una especie de psicología social, a la autoconsideración y a la mentalidad de una persona honorable o deshonrosa.

La personalidad en el siglo primero

¿Qué tipo de personalidad es la que percibe la vida casi exclusivamente en términos de honor? Para quienes empiezan, un tipo de persona así se vería siempre a través de los ojos de los demás. Lo decisivamente importante es lo que los otros están dispuestos a ver. Además, tales individuos necesitan a otros para cualquier tipo de existencia significativa, pues la imagen que tienen de sí mismos esas personas no debe distinguirse de la imagen que les presentan los otros miembros importantes de la familia, el pueblo, la ciudad o la nación. En este sentido, una existencia humana significativa depende de lo consciente que sea una persona de lo que otros piensan y sienten de él, y que viva al mismo tiempo conforme a esa certeza. Literalmente a esto se refiere el término conciencia. La palabra latina *conscientia* y la griega *syneidesis* significan «conocimiento-con», es decir, conocimiento con otros, conocimiento co-

mún individualizado, significado comúnmente compartido, sentido común. La conciencia se refiere, pues, a la percepción sensible que tiene una persona de la imagen pública de su ego, con el propósito de esforzarse por adaptar su conducta personal y su autovaloración a la imagen de su ego públicamente percibida. Una persona con conciencia es una persona respetable, honorable y con reputación. En este contexto social, la respetabilidad sería la característica de una persona que necesita de otros para captar su propia identidad. La conciencia es un tipo de interiorización de lo que otros dicen, hacen y piensan respecto a uno, pues los otros juegan el papel de testigos y jueces. Sus veredictos proporcionan a la persona un respaldo de honor necesario para una existencia humana con sentido.

Así, la persona honorable nunca expondría su peculiar individualidad. Nuestra personalidad única, nuestro yo interior, con sus dificultades, debilidades, confusiones e incapacidades de adaptación, así como el ámbito de nuestras esperanzas y sueños distintivos e individuales, nunca deben ser objeto de interés o comentario públicos. Al contrario, las personas de tal nivel de inculturación saben muy bien cómo mantener secreto y oculto su núcleo psicológico. Son personas que buscan con cuidado el cálculo y la discreción, que normalmente rechazan la dependencia de otros. Mantienen oculto con fuerza su yo interior, rodeándose de un velo de convencionalismo y formalismo, pero siempre alerta a cualquier cosa que pudiese convertirlos en espectáculo público, a cualquier cosa que no encajase en las formas de conducta socialmente esperadas y definidas que les hacen dignos de respeto a ellos y a sus familias. Es típico, por ejemplo, a este respecto el que Pablo diga a los corintios que rechaza las opiniones que los hombres puedan haberse forjado de él (1 Cor 4,1-4), al tiempo que busca de otras personas allegadas importantes (los corintios en este caso) la aprobación de lo que hace (1 Cor 9,1ss). También Jesús es descrito como hombre de honor, «que no mira la cara [= honor] de los hombres» (Mc 12,14), pero que está interesado en saber «quién... dicen los hombres que soy yo» (Mc 8,27; ver también Mt 11,2-6.7-14; 16,13-16).

Dada esta breve descripción de la personalidad en el siglo I, ¿qué tipo de individuos esperarías encontrar en las páginas del Nuevo Testamento? ¿Serían esas personas como nosotros y se sentirían culpables cuando hacían algo malo? ¿Se puede decir que tienen el mismo tipo de conciencia que nosotros? Nuestro tipo de conciencia, tal como el término es usado por la mayoría de la gente, se refiere al dolor que sentimos por alguna acción específica del pa-

sado, que nosotros mismos a solas juzgamos como «mala» por ser «equivocada». ¿Se preocuparían nuestras personas del siglo I por acciones específicas pasadas que ellos mismos juzgasen como malas? ¿O se preocuparían por acciones de las que otras personas pudieran decir que eran deshonrosas? Este tipo de preguntas son importantes, pues nos ayudan a hacer una valoración del grupo de extranjeros que pueblan nuestros textos del Nuevo Testamento.

Pensemos, por ejemplo, en el apóstol Pablo. Para muchos cristianos actuales, Pablo es el ejemplo perfecto de una persona muy parecida a como nos concebimos a nosotros mismos, afectada por la ansiedad y la culpa, por el remordimiento, la preocupación por la expiación y el desarrollo espiritual. Pues debió de ser introspectivo y meditativo, y estar habituado a examinar su conciencia ante Dios. ¿No escribió acaso: «Así, descubro que se trata de una ley: cuando quiero hacer el bien, se me impone el mal. Pues, en lo más íntimo, me complazco en la ley de Dios, pero advierto en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rom 7,21-23)? ¿Pero se refiere a cierto tipo de modelo interiorizado de moralidad, a un sentimiento de culpa personal, a una reacción autopunitiva y autocrítica de remordimiento y ansiedad por la transgresión de algún mandamiento de Dios? Eso pensaron ciertamente Agustín († 430) y mucho después Lutero. Sin embargo, el problema general de su interpretación está precisamente en que Pablo creía que la Ley era observable y que él mismo no transgredía los mandamientos de Dios presentes en la Ley. Como algo natural, en un breve pasaje autobiográfico de Flp 3, Pablo nos dice que, «en cuanto a la justicia bajo la Ley», se consideraba «intachable» (v. 6; leer todo el pasaje). En otras palabras, creía que, durante el período precristiano de su vida, observó todo lo que la Ley le pedía. De ahí que no fuera la culpa o la ansiedad relativas a la Ley lo que le acercó al cristianismo o le mantuvo en su conversión cristiana. Pero, ¿cómo sabía que era intachable? ¿Era porque no le remordía la conciencia? ¿O era porque ningún allegado importante, gente de su público, le acusaba de actuar de modo vergonzoso, deshonesto o desobediente? ¿Qué tipo de autoconciencia revela Pablo en sus escritos? ¿Qué tipo de autoconciencia era típico de las personas del Mediterráneo del siglo I?

Para ayudar a comprender de algún modo la personalidad en el siglo I, he elegido dos modelos de la antropología cultural que parecen encajar en los datos que nos ofrecen nuestros textos. El primero trata de la conciencia no-individualista, fuertemente orienta-

da hacia el grupo, diádica, que parece haber sido típica de la gente del siglo I del Nuevo Testamento. El segundo esboza la concepción de la estructura de la personalidad individual, que parece haber sido característica de la subcultura semita de ese período e incluso anterior. Si los unimos, ambos modelos pueden ofrecer cierta comprensión de la dinámica establecida entre el individuo y el grupo, tal como los descubrimos en el Nuevo Testamento.

La personalidad orientada hacia el grupo

¿Os habéis dado cuenta alguna vez de qué poca gente se siente incómoda al leer cualquier escrito del Mediterráneo del siglo I, a excepción del Nuevo Testamento? En su mayor parte, la gente que lee y estudia el Nuevo Testamento lo hace porque creen que es la Palabra de Dios. Sin embargo, si el Nuevo Testamento careciese de la impronta religiosa contemporánea que tiene, ¿cuántas personas de nuestra cultura lo encontrarían seductor, atractivo e interesante? ¿Se encandilarían leyendo a Plutarco, Josefo, Filón, Epicteto, Musonio Rufo u otros escritores de ese período? Según nuestros cánones, los escritos del siglo I son generalmente aburridos. La razón principal es quizás que el centro de interés de esos escritos no coincide con el nuestro. Porque, siempre que empezamos a hablar de algo, de alguna persona o de algún problema social, nuestra conversación adopta casi invariable e inevitablemente tonos psicológicos. Adoptamos un punto de vista psicológico. ¿Por qué alguno de tus amigos toma drogas? ¿Por qué hay gente homosexual en tu escuela? ¿Por qué ese suicidio sin sentido? ¿Por qué está a punto de hundirse el matrimonio de tu tía o de tu tío? ¿Por qué no te diviertes algunas veces? ¿Por qué tu amigo te invita a salir y tú no? ¿Por qué ciertas personas consiguen mejores notas, mejores puestos de trabajo, o hacen más amigos? ¿Por qué hay gente que siempre mantiene en secreto sus notas y salarios? ¿A cuántas de estas preguntas podrías responder sin recurrir a la psicología, a cuestiones de motivaciones internas totalmente personales, a razones basadas en la personalidad, a experiencias de la infancia, al desarrollo de la personalidad, a la capacidad personal en términos de equilibrio, coeficiente intelectual, control emocional, historia personal, razones muy personales, etc.?

En nuestra cultura hay una tendencia a considerar la estructura psicológica de una persona, el desarrollo de su personalidad, a partir de su infancia, así como su individualidad y su carácter único (razones personales), quizás como los elementos más importantes

para comprender y explicar la conducta humana, tanto la nuestra como la de los demás. Sin embargo, si lees con cuidado los escritos del Nuevo Testamento o cualquier otro escrito del mismo período, te encontrarás con una ausencia casi total de ese tipo de información. Una razón obvia de este estado de cosas es que la gente descrita en el Nuevo Testamento, así como quienes la describen, no se interesaban ni se preocupaban por la información psicológica o la descripción de la personalidad. De otro modo, nos encontraríamos en tales escritos con tanta información de ese tipo como podemos encontrarnos en una biografía, una novela o un periódico actuales. Ante la ausencia de esa clase de información, podías llegar a la conclusión de que la persona mediterránea del siglo I no compartía o entendía en absoluto nuestra idea de «individuo». Y creo que tendrías razón.

¿A qué nos referimos de hecho con el término «individuo»? Clifford Geertz ha observado que nuestra concepción del individuo como «un universo único, más o menos integrado desde los puntos de vista motivacional y cognitivo, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado dentro de un todo distintivo y situado en contraste tanto con otros todos cuanto con su medio ambiente social y natural, es, por muy incorregible que pueda parecernos, una idea más bien peculiar en el contexto de las culturas del mundo». Podrías no haber pensado que esto es aquello a lo que crees parecerte, pero tómate tiempo para considerar esta descripción del individuo. En nuestra cultura somos educados para saber mantenernos sobre nuestros propios pies, como totalidades distintivas, individuos distintivos, hombre y mujer. Somos motivados para conducirnos de un modo «adecuado», solos si es necesario, al margen de lo que otros puedan pensar o decir. En el proceso de formación de nuestra identidad, vamos siendo conducidos a creer y actuar como si obrásemos aislada e individualmente, como si fuéramos los únicos responsables de nuestros actos, pues cada persona es un ámbito único de sentimientos y conocimientos, de juicio y acción. Cuando nos ponemos en contacto con otras personas, tenemos la sensación de que se trata de seres distintos y únicos, lo mismo que nosotros. Además de ser personas únicas y distintas, cada uno de nosotros vive en sus ámbitos social y natural únicos. Esto significa individualismo, y este tipo de individualismo es raro en las culturas del mundo actual. Quizás estuvo totalmente ausente de las sociedades presentadas en el Nuevo Testamento.

En lugar de individualismo, lo que encontramos en el mundo mediterráneo del siglo I es lo que podríamos llamar una decidida

orientación grupal. Las personas se percibían siempre a sí mismas en referencia al grupo (o grupos) con el que (o los que) se experimentaban inextricablemente entrelazados. Podríamos describir tal orientación psicológica como «diadismo» (de la palabra griega que significa «par, pareja»), en cuanto opuesta al «individualismo». La persona «diádica» es esencialmente una persona inmersa en el grupo y orientada hacia él (algunos hablan de una persona «orientada hacia la colectividad»). Tal personalidad diádica, metida en el grupo, es la que necesita continuamente de otro para poder conocer quién es en realidad. La persona que he descrito al principio de este capítulo (puedes volver a leerlo) no es individualista, sino diádica. Tales personas interiorizan y hacen suyo lo que otros dicen, hacen y piensan de ellos, pues creen que es necesario que el ser humano viva conforme a lo que otros esperan de él. Tales personas se perciben siempre a sí mismas interrelacionadas con otras personas, aunque ocupen una posición social diferente, tanto horizontalmente (con otros que comparten su mismo *status*, desde el centro a la periferia) como verticalmente (con otros que están por encima o por debajo en la escala social). Tales personas necesitan comprobar este carácter interrelacional, desviando el centro de atención de su propio yo y enfocándolo a las exigencias y expectativas de otros que pueden garantizar o mantener a flote su reconocimiento social. Los valores centrales de tales personas serían el honor y la vergüenza, no la culpa.

La personalidad diádica es característica de individuos que se perciben y forman su propia imagen en términos de lo que otros perciben y les proporcionan. Sienten la necesidad de los demás por su propia existencia psicológica, pues la imagen que tienen de sí mismos debe coincidir con la imagen formulada y presentada por otra gente significativa, por miembros de grupos importantes, grupos que sustentan a las personas, como la familia, el pueblo, incluso la ciudad y la nación. Parafraseando a Geertz, nuestra persona del siglo I se percibiría a sí misma como un todo distintivo establecido en relación con otros todos y situado en un medio social y natural determinado. Cada individuo es percibido como inmerso en algún otro, en una secuencia de incrustaciones, por así decirlo. Si el tipo de individualismo al que estamos habituados nos lleva a percibirnos a nosotros mismos como únicos porque estamos situados aparte de otros seres únicos y también situados aparte, entonces las personas de siglo I se percibirían como únicas porque se encontraban situadas en otro, eran seres dentro de grupos únicos y distintivos.

Si todo esto suena un poco abstruso, piensa en la siguiente situación. Cuando tú o casi cualquier otra persona entra en un espacio lleno de gente, pongamos por caso una reunión universitaria o una tertulia en casa de un amigo, casi siempre sentirás e imaginarás que tu tarea inmediata es resolver el problema de la presencia del grupo, el problema de la comunidad. ¿Cómo podrás salir de tu yo interior y cruzar el país no-humano de la presencia del grupo para contactar con otra persona separada y única? Este tipo de problema es típico del individualismo. Para una persona del siglo I, el problema es el contrario. ¿Cómo puede alguien permanentemente inmerso, tanto psicológica como socialmente, en un grupo de otras personas significativas diferenciarse para actuar como individuo? La personalidad diádica es, pues, una persona cuya total autoconciencia depende sin dudas de esa inmersión en el grupo.

Para una personalidad diádica, la conducta interpersonal sigue siendo puramente impersonal mientras no perciba de algún modo que él (o ella) y otra persona están de algún modo mutuamente vinculados, de algún modo relacionados. En otras palabras, un prerrequisito básico para un intercambio verdaderamente personal es que yo, como personalidad diádica, y otro ser humano creamos que compartimos vínculos personales comunes, desde la sangre, pasando por las amistades de ambos, hasta la nacionalidad y el legado comunes. Hemos de llegar a ver que, de algún modo, somos «hermanos» o «parientes». Nos percibimos así, uno a otro, como miembros del mismo grupo, de un intragrupo. Si no hubiese en común entre nosotros más que nuestra humanidad común (incluso el tipo de humanidad común expresada en la fraternidad estoica de los varones bajo la paternidad de Zeus, que habita en algunos varones selectos), entonces nuestra interacción seguiría siendo impersonal, como la interacción con un árbol, una pelota de tenis o un pez de colores. Tal interacción impersonal caracteriza la conducta hacia el extragrupo y sus miembros significativos.

Para percibir mejor el tipo de personalidad que trato de describir, imáginate que tus datos personales se componen sólo de tu apellido y el lugar de origen de tu familia. Entonces tu nombre podría ser, pongamos por ejemplo, Civera de Teruel. (Se trata sólo de un artificio para que puedas sentirte una personalidad diádica. En el siglo I nadie llevaba como nombre el apellido y el lugar de origen. Sin embargo, la mayor parte de la gente del mundo mediterráneo del siglo I era de hecho geográficamente inmóvil.) Como Civera de Teruel, serías por supuesto sólo un ejemplo particular de Civera de Teruel; habría otros. Sin embargo, el nombre «Civera de

Teruel» se referiría directamente a lo que tienen en común todos tus Civeras de Teruel, a lo que es típico de tu grupo único. De ahí que, si me tropezase contigo y te conociese, Civera de Teruel, realmente conocería al representante de una categoría, una categoría abstracta conocida como Civera de Teruel. Y esta categoría estaría formada por cualidades permanentes, duraderas y fijas; todos los Civeras de Teruel tendrían probablemente, desde tiempo inmemorial, las mismas cualidades que tienes tú. Podría dar naturalmente por supuesto que lo que he visto en ti es típico de todos los Civeras de Teruel, de tal modo que, si conociese esas cualidades a partir de ti o de cualquier otro Civera de Teruel, conocería todo de ti (habiendo conocido a uno de los tuyos). Lo auténticamente único, individualizado, es el grupo, no el representante del grupo.

Por otra parte, dado que ambos nos referiríamos a nosotros mismos y nos percibiríamos mutuamente en términos de tal grupo específico o tales cualidades, nos veríamos inclinados a creer y dar por supuesto que el carácter humano, tal como aparece especificado en grupos únicos y distintos y en sus componentes individuales, es algo fijo y no intercambiable. Cada familia, pueblo, ciudad y nación serían totalmente predecibles, lo mismo que los individuos que comparten las cualidades de ciertas familias, pueblos, ciudades o naciones. En consecuencia, si hay en la vida algo impredecible, ciertamente no se trata del ser humano individual. La impredecibilidad está en relación con algo o alguien situado más allá de la posibilidad de controlar a los seres humanos predecibles e inalterables que podríamos conocer. De ese modo, no hay necesidad de mirar en el interior del ser humano individual, sea yo mismo u otro. En otras palabras, no tendría el más mínimo sentido cultural atribuir algo a motivos psicológicos personales y únicamente individuales o a razones y motivaciones generadas de modo introspectivo. Otro modo de presentar esto es decir que la personalidad diádica tiene sentido a partir de otras personas en el marco de ciertas ideas «sociológicas», en el marco de razones típicas del grupo al que pertenece el individuo y cuyos valores encarna el individuo. Según nuestros modelos, tales ideas «sociológicas» se basarían en técnicas de muestreo extremadamente pobres. Habríamos de llamar a tales percepciones «estereotipos». Los estereotipos son cuadros mentales fijos, estándar, de carácter general, que distintos miembros del grupo tienen en común y que representan sus expectativas, actitudes y juicios respecto a otros miembros del grupo.

Pensad por ejemplo en las siguientes afirmaciones: «Los creten-

ses son siempre mentirosos, malas bestias, glotones perezosos» (Tit 1,12); «Los judíos no se tratan con los samaritanos» (Jn 4,9); «Oh Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a quienes se te envían» (Mt 23,37; Lc 13,34); «Ciertamente tú eres uno de ellos, pues eres galileo» (Mc 14,70); «¿Puede salir de Nazaret algo bueno?» (Jn 1,46); «¡Ay de ti, Corazaín! ¡Ay de ti, Betsaida!... y tú, Cafarnaún, ¿te encumbrarás hasta el cielo?» (Mt 11,21-24; Lc 10,13-15); «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, de José, de Judás y de Simón? ¿No están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Mc 6,3). Advertid cómo estas afirmaciones basan su comprensión de ciertas personas en relación a la familia, pueblo o ciudad de la que forman parte. Idéntica actitud puede observarse en Pablo cuando habla de grupos étnicos, de «judaítas y griegos» (a veces se traduce mal «judíos y griegos») (p.e. Rom 3,2-29; 9,24; 11,14; 1 Cor 1,22-24; 9,20; 10,32; Gál 2,13-15); en el evangelio de Juan, cuando el autor habla de los «judaítas» (a veces se traduce mal «judíos»); y en el Apocalipsis, cuando el autor habla en estereotipos de la población cristiana de las ciudades de Asia Menor a las que están remitidas las siete cartas (Ap 2-3). Así, llegar a conocer a un miembro del grupo es llegar a conocer a todo el grupo. Aunque muchos de nuestra sociedad hacen de hecho juicios de este tipo, una cultura que no va más allá de criterios «sociológicos» naturales carecería de individualismo en nuestro sentido del término. Y parece que todas las distintas sociedades del mundo mediterráneo del siglo I evidenciaban tal tipo de cultura.

Pensemos en el modo característico que tienen nuestros documentos de explicar la conducta. Siempre que sucede algo significativo, sea una ocasión de alegría o un problema o crisis humanos, la personalidad diádica lo atribuye inevitablemente a causas estándar, «sociológicas», estereotipadas (por ejemplo, citando una máxima o proverbio: «Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» [Mt 6,21]), o a acontecimientos obvios, externos (como la observación de Marcos de que «la muchacha se levantó y caminó, pues tenía doce años» [5,42] o el dato de que Jesús encontró a Pedro y Andrés «echando su red en el mar, pues eran pescadores» [Mt 4,18]). Al final de este capítulo os pediré que verifiquéis este dato, observando la gran muestra que hay en el Nuevo Testamento de afirmaciones con «pues» o «porque». Ninguna de estas afirmaciones, por lo que yo sé, contiene explicaciones psicológicas, introspectivas, estrictamente personales, explicaciones que serían típicamente personales. Parecería que el Nuevo Testamento (como la Biblia en general) carece sin más de motivos individualizados, estric-

tamente personales, o de explicaciones de carácter introspectivo para aclarar la conducta humana. Tales explicaciones quedarían totalmente al margen de una personalidad diádica. El individuo era más bien algo sintomático, representativo de cierto grupo.

Desde este punto de vista, la responsabilidad moral y las desviaciones no recaen sólo en el individuo, sino en el cuerpo social, en el grupo en el que está inmerso el individuo. Si aflora alguna desviación individual, es porque algo está fuera de lugar en el funcionamiento del cuerpo social. Así, por ejemplo, Pablo estigmatiza a grupos enteros, judaítas y griegos (Rom 1-3) o gálatas (Gál 3,1), y percibe cierta *hamartia* socialmente contagiosa (llamada después pecado «original» en latín) tras las acciones pecaminosas individuales. La lamentación, la protesta pública por la presencia del mal, es la reacción del grupo a la desviación que percibe en su seno, como en 1 Cor 5,1ss; 2 Cor 12,21; Ap 18,7-15.

Sin duda alguna, las normas morales que encontramos en el Nuevo Testamento tienen relevancia para la conducta individual, pero en todas esas descripciones y listados morales el individuo no constituye en interés central. Tales descripciones fueron escritas desde el punto de vista del horizonte supraindividual, objetivo, del cuerpo social. Ejemplos de tales descripciones son las diferentes listas de pecados (Mc 7,21-22 y paralelos); listas de vicios y virtudes (como en Gál 5,16-24); y códigos familiares (como en Ef 5,21-6,9; Col 3,18-4,1; 1 Tim 2,8-3,15). El principal problema consiste en mantener afianzados a la familia, el pueblo y la nación, corporativa y socialmente. En las comunidades cristianas, el principal problema consistía en mantener al grupo, a la iglesia individual, en armonía y unidad, en buen estado (1 Cor 12; Rom 12,3-21). El individuo como tal, nuestra personalidad diádica, no es insustituible (por ejemplo, «Es preferible para vosotros que muera un solo hombre por el pueblo, a que toda la nación sea destruida» [Jn 11,50]; los procedimientos de excomunión cristiana en 1 Cor 5,5.13; Rom 16,17; y la propia disponibilidad de Pablo a verse separado de Cristo por el bien de su gente, Rom 9,3). Por otra parte, la solidez del grupo, lo mismo que la conducta de la personalidad diádica individualmente, está fuertemente determinada por su impacto en otros grupos cercanos y por las expectativas de los de fuera. Leed, por ejemplo, 1 Tes 4,12; 1 Cor 6,6; 10,32-33; 14,23; Rom 12,17-18; Col 4,5; 1 Tim 3,7. Los cristianos tienen que ser por lo menos tan buenos como los de fuera del grupo, y en tal sentido los de fuera establecen la norma del grupo.

Dada la insistencia en la personalidad diádica y en sus valores concomitantes de honor y vergüenza, una de las principales implicaciones que podemos deducir de estos hechos es que las gentes del siglo I no se conocían muy bien entre ellos, a la manera en que conocemos ahora a la gente: psicológicamente, individualmente, íntimamente y personalmente. Una vez más, esto se debe al hecho de que conocían poco o apenas se preocupaban del desarrollo psicológico, de las motivaciones psicológicas y de los análisis introspectivos. El propio Jesús, tal como aparece en los textos de los evangelios, es un buen ejemplo a este respecto. Se nos dice que, de los doce hombres que eligió, uno le traicionó, le negó, y que los demás anduvieron con evasivas y eventualmente lo abandonaron en un momento crítico. El propio Pablo tuvo continuos problemas con la fidelidad de los distintos grupos que había reunido, como los gálatas y los corintios. Todo esto indica sin más lo pobres que eran en esas culturas los juicios sobre el carácter individual, sobre la psicología individual. Y no se debía a que fueran obtusos o poco observadores. Más bien se debía a que tales recursos carecían de importancia desde el punto de vista cultural; no existían claves culturales de percepción que realzasen este rasgo.

Las condiciones bajo las que resultaría ventajoso conocer bien a la gente individualmente quedan fuera del interés social, por así decir. Si alguien se viese obligado a conocer muy bien a otros individuos, significaría que la gente era inconstante, variable, enrevesada, variable e impredecible. Significaría, en suma, que la gente no era sensible a su honor, a su conciencia, a la imagen que otras personas tenían de ellos y de su grupo. Así, para la gente del período del Nuevo Testamento, si los seres humanos eran algo, ciertamente no eran «mundos psicológicamente únicos», al menos no para otros seres humanos. Pues sólo Dios conoce el corazón humano (Lc 16,15; Hch 1,24); puede ver lo secreto (Mt 6,4.6.18); puede revelar lo que hay en el corazón (1 Cor 14,25); prueba nuestros corazones (1 Tes 2,4); examina los corazones de los hombres (Rom 8,27); y endurece el corazón de quien él quiere (Rom 9,18). A este respecto, resulta muy importante el dato de que Jesús discernía lo que la gente ocultaba en sus corazones (por ejemplo, Lc 5,22; 9,47). Sin embargo, aunque estaba culturalmente asumido que sólo Dios conocía el corazón individual, eso no era expresión de desesperación. Significaba sin más que la gente no tenía que conocer lo que había en el corazón de otro, pues lo personal y único era culturalmente irrelevante por definición, y no tenía nada que ver con las relaciones humanas. Lo que cuenta es lo que sale del corazón, los frutos

que revelan la íntima calidad del árbol (Mc 7,21-22; Mt 7,16-20; ver más abajo). Sin embargo, lo que sale del corazón es, como podría esperarse, algo estereotipado, culturalmente predecible.

Si fueras un estudiante de psicología y tuvieras que evaluar a la gente presentada en el Nuevo Testamento, dirías probablemente que era un tipo de personalidad rígida y fácilmente controlada, o que tenían prevención de los demás, o que casi siempre interactuaban de manera estandarizada y convencional. Los categorizarías como anti-introspectivos o como totalmente desinteresados por lo psicológico. El aspecto decisivo es que, en esta manifestación de su cultura, no eran en modo alguno como nosotros. Por eso, tratar de deducir estados psicológicos de una u otra persona en base a nuestros textos (por ejemplo, la psicología de Jesús o de Pablo) sería una empresa muy cuestionable y claramente anacrónica. Simplemente no hay en los textos suficiente información para ese tipo de deducción.

En resumen, en la cultura que estamos examinando, lo importante es la personalidad diádica, el individuo inmerso en el grupo, la conducta determinada por otras personas significativas. Los grupos son únicos y distintos. Por otra parte, la conducta individual era ciertamente evaluada, si bien desde un punto de vista estereotipado. Tal evaluación presupone la necesidad de una serie de categorías para percibir y valorar la conducta. Ahora bien, ¿qué categorías emplea el Nuevo Testamento para funcionar como modelo no-introspectivo del ser humano individual?

La estructura de los seres humanos: un modelo de tres zonas

La personalidad diádica parece haber sido común en las diversas culturas del mundo mediterráneo del siglo I, y no sólo allí. Vistas las cosas a un nivel más bien alto de abstracción, estas culturas eran totalmente similares. Sin embargo, a un nivel más bajo de abstracción, al nivel de las subculturas del área geográfica, existían notables diferencias. Entre estas diferencias estaba el modo de articular la percepción de la personalidad, es decir, el modo en que la gente describía el funcionamiento del ser humano individual. Los filósofos griegos y romanos, así como sus seguidores, hablaban de la estructura de lo humano en términos de cuerpo y alma, en términos de intelecto, voluntad y conciencia, en términos de las virtudes y vicios que pueden dejar su huella en el alma inmortal de una persona o en alguna divinidad que mora en ella. Tales ideas y termino-

logía están ausentes de los escritos bíblicos. ¿Cómo percibían entonces los autores bíblicos, semitas en gran medida, la estructura estereotipada, no-introspectiva, de las personalidades diádicas que describían e interpretaban en sus escritos?

Tal como he dicho antes, las descripciones de la conducta humana en el Nuevo Testamento presentan de manera concreta personas y acontecimientos, desde fuera, por así decirlo. Evitan la introspección como carente de interés, y evalúan la conducta en virtud de la actividad externamente perceptible y según las funciones sociales de tal actividad. Ahora bien, ¿cuál es el marco individual de la conducta típicamente humana, la estructura del individuo en sí mismo o en sí misma? Digamos una vez más que el ser humano es percibido como un todo socialmente inmerso e interactivo, un ser vivo que reacciona ante las personas y las cosas por fuera del individuo. El marco principal del perímetro o los límites de esa interacción entre el individuo y el mundo exterior a él es descrito de manera metafórica, usando casi siempre como imágenes partes del organismo humano. Así, los seres humanos están dotados de un corazón para pensar, y de unos ojos que proporcionan datos al corazón; de una boca para hablar, y de unos oídos que captan el lenguaje de los demás; y de unas manos y unos pies para actuar. De una manera más abstracta, los seres humanos están compuestos de tres zonas mutuamente conectadas pero distinguibles, zonas de interacción con las personas y las cosas del medio ambiente humano: la zona del pensamiento emotivo, la zona del lenguaje autoexpresivo y la zona de la acción premeditada.

Dicho con otras palabras, los seres humanos son percibidos inmersos en el lugar que les corresponde en su medio ambiente físico y social, y actuando de un modo típicamente humano. Y esa percepción la facilitan sus reacciones interiores (ojos-corazón) tal como son expresadas en el lenguaje (boca-oídos) o manifestadas hacia afuera en la actividad (manos-pies), o ambas cosas a la vez. Estas tres zonas determinan la estructura no-introspectiva de los seres humanos y son usadas para describir la conducta humana en toda la Biblia, desde el Génesis al Apocalipsis. Son típicas de las subculturas semitas del mundo mediterráneo del siglo I y quizás subyacen también a ciertas ideas filosóficas de los mundos griego y romano. Sea como fuere, lo que nos interesa aquí son los escritos bíblicos, y a ellos hemos de volver para verificar este modelo de tres zonas. El modelo fue descubierto y diseñado por Bernard de Géradon hace tiempo. En lo que viene a continuación presentaremos algunas de sus observaciones.

Para empezar, sería útil recordar que la forma semítica de describir tiende a ser más sintética que analítica (más como un torrente de luz que como una serie de focos). Un torrente de luz cubre toda un área al mismo tiempo; sin duda se puede iluminar más una parte concreta que el resto, pero toda el área permanece continuamente a la vista. De modo parecido, ciertas palabras específicas que cubren una de las tres zonas podrían representar a toda la zona, quedando siempre a la vista el ser humano total en su actividad. Reproducimos aquí una lista representativa de tales palabras y de las zonas a las que se refieren:

Zona del pensamiento emotivo. Ojos, corazón, párpado, pupila, y las actividades de esos órganos: ver, conocer, entender, pensar, recordar, elegir, sentir, considerar, mirar. También pertenecen a esta zona los siguientes sustantivos y adjetivos representativos: pensamiento, inteligencia, mente, sabiduría, necedad, intención, plan, voluntad, afecto, amor, odio, visión, mirada, ceguera; inteligente, amante, sabio, necio, odioso, alegre, triste, etc.

En nuestra cultura, esta zona cubriría las áreas a las que nos referimos al hablar de intelecto, voluntad, juicio, conciencia, dinamismo de la personalidad, personalidad nuclear, afecto, etc.

Zona del lenguaje autoexpresivo. Boca, oídos, lengua, labios, garganta, dientes, mandíbulas, y las actividades de esos órganos: hablar, oír, decir, llamar, gritar, preguntar, cantar, narrar, contar, instruir, alabar, escuchar, culpar, maldecir, jurar, desobedecer, hacer oídos sordos. A esta zona pertenecen también los siguientes sustantivos y adjetivos: lenguaje, voz, llamada, grito, clamor, canción, sonido, audición; elocuente, mudo, hablador, callado, atento, distraído, etc.

En nuestra cultura, esta zona cubriría el área a la que nos referimos al hablar de autorrevelación a través del lenguaje, de comunicación con los demás, de la persona humana que dialoga con los demás en forma de mutuo autodesvelamiento, etc.

Zona de la acción premeditada. Manos, pies, brazos, dedos, piernas, y las actividades de esos órganos: hacer, actuar, llevar a cabo, ejecutar, intervenir, llegar a, venir, ir, andar, caminar, estar de pie, estar sentado, aparte de actividades específicas tales como robar, secuestrar, cometer adulterio, construir, etc. También pertenecen a esta zona los siguientes sustantivos y adjetivos representativos: acción, gesto, trabajo, actividad, conducta, paso, paseo, camino, curso, y cualquier actividad específica: activo, capaz, rápido, lento, etc.

En nuestra cultura, esta zona cubriría el área de la conducta exterior del hombre, toda su actividad externa, las acciones humanas que repercuten en el mundo de las personas y de las cosas.

Nos resulta casi imposible decir si las personas que usaban este modelo eran claramente conscientes de ello. Es más probable que el modelo sirviera de marco implícito, una serie inarticulada de áreas significativas que operaban como la gramática de una hablante nativo, que desconoce una gramática explícita, articulada. Sin embargo, siempre que los escritores (o quienes hablan en el texto) describen la actividad humana, recurren inevitablemente a las tres zonas, a veces subrayando sólo dos de ellas o incluso una, al tiempo que las otras quedan a la vista en el trasfondo.

La idea es que todas las actividades, estados y conductas de los hombres pueden ser, y de hecho lo son, divididas en relación a esas tres zonas. Ahora bien, cuando se mencionan explícitamente las tres zonas, entonces el personaje o el escritor está aludiendo a una experiencia humana total y completa. Por ejemplo, a esta experiencia total y completa se refiere «Juan» cuando escribe: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos *oído,* lo que hemos *visto con nuestros ojos,* lo que hemos *contemplado* y *tocado* con nuestras *manos,* referente a la palabra de vida... lo que hemos *visto* y *oído* lo *proclamamos* también a vosotros, para que estéis en comunión con nosotros» (1 Jn 1,1-3). De modo parecido, la ley de la retribución limitada de Éx 21,24 (ver Dt 19,21), citada parcialmente por Mt 5,38, se refiere básicamente a la retribución restrictiva en toda la escala de las interacciones humanas cubiertas por cada zona: *«ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie».* Esta declaración apunta a restricciones adecuadas de los derechos sociales individuales. Si esta forma legal proviene de, y expresa, las tres zonas que estructuran el ser humano, obviamente no debería ser tomada literal y concretamente (excepto por personas que no entienden la cultura o por personas de esa cultura que están en la etapa concreta de desarrollo cognitivo, es decir, niños y adultos retrasados por naturaleza, por elección o por experiencia limitada).

Pongamos algunos ejemplos más: «Hay seis cosas que el Señor odia, siete que considera una abominación: *ojos* altaneros, *lengua* mentirosa, *manos* que derraman sangre inocente, *corazón* que trama planes perversos, pies dispuestos a correr en pos del mal, *testigo* falso que dice mentiras, y el que siembra discordias entre hermanos» (Prov 6,16-19). En este proverbio de siete piezas (un mo-

delo parecido al de los siete días de la creación de Gn 1), tenemos dos descripciones completas de la totalidad del malvado según las tres zonas, seguidas del peor tipo de persona de aquella cultura, el que rompe con los lazos de lealtad en una familia consanguínea. Podemos observar también el modo en que el profeta Eliseo simboliza la totalidad de su ser vivo cuando se pone sobre el niño que intenta resucitar: «su *boca* sobre su boca, sus *ojos* sobre sus ojos, y sus *manos* sobre sus manos» (2 Re 4,34). O considera la descripción del hombre vestido de lino en Daniel, lo que pretende ser claramente una descripción total: «Su rostro brillaba como el fulgor del relámpago, sus *ojos* eran como antorchas de fuego, sus *brazos* y *piernas* como el brillo del bronce bruñido, y el sonido de sus *palabras* como el ruido de una multitud» (Dn 10,6). Se trata de una descripción de la función total y completa de la persona en cuestión. El autor del Apocalipsis, basándose quizás en Daniel, describe su visión celestial del Hijo de hombre del siguiente modo: «Sus *ojos* eran como llama de fuego, sus *pies* eran como bronce bruñido, refinado en un horno, y su *voz* era como el sonido de aguas caudalosas; en su *mano* derecha tenía siete estrellas, de su *boca* salía una espada cortante de dos filos, y su *cara* era como el sol brillante en pleno esplendor» (Ap 1,14-16). Nuevamente nos encontramos con una descripción de la función siguiendo el esquema de las tres zonas, una representación de cómo este ser se relaciona con los que entra en contacto (descripción funcional). También la sección final del Sermón de la Montaña (Mt 6,19-7,27), que habla de la justicia de los discípulos, cubre esas tres zonas: el primer bloque de material habla de ojos-corazón (Mt 6,19-7,6), el segundo de boca-oídos (Mt 7,7-11) y el último, exhortativo, de manos-pies (Mt 7,13-27).

Como ya hemos dicho anteriormente, a veces sólo se mencionan dos zonas, dejando la tercera en el trasfondo. Por ejemplo: «Habéis oído que se dijo 'No *cometerás adulterio* [manos-pies]'. Pero yo os digo que quien *mira* a una mujer con deseo ya ha cometido adulterio con ella en su *corazón* [ojos-corazón]. Si tu *ojo* derecho te hace pecar, arráncalo y arrójalo por ahí; mejor es perder uno de tus miembros que ser echado todo entero al fuego eterno [ojos-corazón]. Y si tu *mano* derecha te hace pecar, córtatela y arrójala por ahí; mejor es perder uno de tus miembros que ser arrojado todo entero en el fuego eterno [manos-pies]» (Mt 5,27-30). Observad el quiasmo de este pasaje (un modelo en forma de X: a, b, b', a'). Del mismo modo que uno no puede cometer adulterio con sus manos y pies físicos o con su corazón físico, tampoco

el ojo derecho que necesita ser arrancado ni la mano derecha que necesita ser cortada son ojos y manos físicos. La comparación urge más bien a considerar las zonas o esferas de la actividad que suponen un obstáculo a una conducta interpersonal adecuada, y a «cortar» tales actividades. En este pasaje sólo se mencionan dos zonas, poniendo de relieve así la relación entre la cabeza, las manos y los pies, entre el yo interior, más íntimo, y la actividad exterior. Mc 7,14-23 se parece mucho a este pasaje de Mateo. La argumentación básica sobre la impureza y el corazón gira en torno a la relación entre el yo interior, más íntimo, y la actividad exterior: la actividad brota del corazón, y es el corazón lo que necesita ser puesto de nuevo en orden. Lo mismo puede decirse respecto al lenguaje: «Porque de la abundancia del *corazón* habla la *boca*» (Mt 12,34; ver Mt 13,13-17).

La estructura de los seres humanos y Dios

Una tradición de un escrito judío tardío, *Pirqê Abot* 2,1, exhorta: «Conoce lo que hay sobre ti: un *ojo* que todo lo ve, un oído que todo lo oye y un libro en el que están escritas todas tus *acciones*». El ojo, el oído y la constatación de las acciones pertenecen obviamente a Dios. Dado que las afirmaciones sobre Dios, lo mismo que las afirmaciones de las ciencias físicas, provienen de analogías basadas en la conducta humana, se puede decir que las descripciones bíblicas sobre el obrar de Dios adoptarán la forma de analogías extraídas de la observación del modo de obrar de los seres humanos.

Pensemos en los ídolos. Los ídolos, por supuesto, tienen «*boca*, pero no hablan; tienen *ojos*, pero no ven; tienen *orejas*, pero no oyen» (Sal 135,16-17); «no pueden ver ni oír ni caminar» (Ap 9,20). Ahora bien, ¿qué puede decirse de Dios? «El que implantó la *oreja*, ¿no va a *oír*? El que formó el *ojo*, ¿no va a *ver*? El que *castiga* a las naciones, ¿no va a *castigar*?» (Sal 94,9-10). A lo largo de la Biblia podemos leer continuamente que Dios «es sabio de *corazón* y poderoso en *fortaleza*» (Job 9,4); los profetas insisten repetidamente en que «la *boca* del Señor ha hablado»; y los narradores de Israel no se cansan de describir lo que Dios ha hecho con «tu *mano* poderosa... tu *brazo* extendido» (1 Re 8,42). Está claro que ninguno de estos autores quiere decir que Dios tiene ojos, orejas, manos y pies físicos y concretos. Lo mismo que ocurre con las zonas cuando se aplican a los seres humanos, también los órganos físicos concretos

representan simbólicamente una esfera y estilo de la capacidad y la interacción humanas. Pero, cuando esas zonas son usadas para describir a Dios, queda claramente puesta de manifiesto la diferencia entre Dios y las personas humanas. Cualquier cosa relacionada con Dios está más allá de los seres humanos. Como dice Pablo citando un himno: «Lo que *ojo* no vio ni *oído* oyó ni el *corazón* del hombre puede concebir, eso ha *preparado* Dios para quienes le aman» (1 Cor 2,9).

El modo específico en que se pone de relieve la diferencia entre Dios y la humanidad se basa en que, en la conducta de Dios, las tres zonas operan en armonía, eficazmente. Lo que Dios concibe en su corazón y habla con su boca es bueno y se realiza eficazmente. La gente no siempre es eficaz, ni manifiesta armonía entre las tres zonas. Respecto a Dios podemos leer lo siguiente: «Pues él lo *dijo*, y *se hizo todo*» (Sal 33,9); «Yo, el Señor, he *hablado*, y lo *haré*» (Ez 36,36) –no hay separación entre palabra y acción–; «¿Acaso *dice* algo y no lo *hace*? ¿Acaso *anuncia* algo y no lo *cumple*?» (Nm 23,19). Otra importante diferencia entre Dios y la humanidad es que sólo Dios conoce el corazón humano: «El hombre *se fija* en la *apariencia* externa, pero el Señor se *fija* en el *corazón*» (1 Sam 16,7; y los pasajes citados más arriba referentes a la personalidad diádica). Y, por supuesto, sólo Dios actúa en una medida incomparable. Una lectura atenta de Gn 1,1-2,4 revela a Dios, en seis ocasiones, hablando, haciendo y viendo (las tres zonas). Por ejemplo: «Dios *dijo* 'Haya luz', y *hubo* luz. Y Dios *vio* que la luz era buena... Dios *dijo* 'Haya lumbreras'... Dios *hizo* las dos grandes lumbreras... Y Dios *vio* que era bueno» (Gn 1,3-4.14-18). Observad la armonía entre lo que Dios dice, hace y juzga o piensa; y observad lo eficaz que es la armonía entre las zonas. Al final de este pasaje (Gn 1,26), se dice que las primeras creaturas son imagen y semejanza de Dios: algo parecidas a Dios, pero algo distintas de Dios. ¿Cómo? ¿Por qué? Volvamos a pensar en las tres zonas. Los seres humanos, como Dios, tienen un corazón que hace planes, piensa, juzga, elige; un lenguaje que expresa lo que hay en el corazón; y una actividad que lleva a cabo lo que el corazón ha planeado y el lenguaje ha expresado. Sin embargo, la creatura es distinta de Dios, imperfecta, pues lo que el ser humano planea a veces no se realiza; lo que el ser humano dice, a veces no coincide con lo que tiene en el corazón; y lo que hace el ser humano, a veces resulta ineficaz, incompleto. En resumen, los seres humanos experimentan cierto desacuerdo entre las tres zonas, algo típicamente huma-

no. A pesar de todo, lo mismo que Dios, los seres humanos actúan conforme a las tres zonas.

Si piensas que esta descripción es exagerada, observa el repaso que hace Ben Sira de las tradiciones de Israel: «Les dio autoridad sobre todo en la tierra, los revistió de una *fuerza* como la suya y los hizo a su propia imagen. Llenó a todos los seres vivos de temor al hombre, haciéndole dueño de animales y aves. Les hizo *boca* y *lengua, ojos* y *oídos*, y les dio un *corazón* para pensar. Les llenó de conocimiento y entendimiento, y les reveló el bien y el mal. Puso su propia luz en su *corazón* para mostrarles la magnificencia de sus *obras.* Puso ante ellos el conocimiento, y les dotó de la ley de vida. Estableció con ellos una alianza eterna y les reveló sus juicios. Sus *ojos* vieron su graciosa *majestad,* y sus oídos oyeron la gloria de su *voz.* Les dijo 'Cuidado con hacer el mal'; les dio a cada uno un mandamiento respecto a su prójimo. Sus caminos no se esconden a sus *ojos,* no pueden ocultarse de su *vista.* Puso a cada nación un gobernante, pero Israel es la porción del Señor... Todas sus obras [de los hombres] son para él como el sol, y sus *ojos* vigilan constantemente sus *caminos*» (Eclo 17,2-19).

Más aún, en el Nuevo Testamento encontramos una interesante aplicación a Dios de este modelo de tres zonas. Sin duda, el motivo que subyace a esta nueva aplicación era la experiencia de Jesús y la cuestión de su relación con Dios. Jesús se refería a Dios como «Padre» y «mi Padre», es decir, Patrono. Hay muchos pasajes que nos dicen lo que hace el Padre, pasajes en los que el Padre funciona como Dios desde el punto de vista de las tres zonas. Sin embargo, existen pasajes específicos que distinguen al Padre en relación a Jesús como Hijo, pasajes en los que el Padre funciona desde la perspectiva de la zona ojos-corazón: es el Padre de las luces (Sant 1,17; 1 Jn 1,5), invisible (1 Tim 1,17) e inaccesible (1 Tim 6,16). Nadie ha *visto* al Padre (Jn 6,46). Sin embargo, el Padre «ve en lo secreto» (Mt 6,18), *conoce* nuestros *corazones* (Lc 16,15), *ama* al mundo (Jn 3,16), *juzga* imparcialmente a cada uno, según sus *hechos* (1 Pe 1,17), etc. «Respecto a ese día o esa hora nadie *sabe* nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32). Respecto a Dios, Jesús «es mi Hijo *amado,* en quien me complazco» (Mt 3,17; 17,5).

Más aún, respecto a Dios, Jesús como Hijo es revelador del Padre: «Todo me ha sido dado por mi Padre; nadie *conoce* a un hijo excepto un padre, y nadie *conoce* a un padre excepto un hijo» (Mt 11,27). Esta revelación del Padre es descrita en términos de la fun-

ción boca-oídos. Después de todo, Jesús es la *Palabra* de Dios (Jn 1,1ss); «en estos últimos días nos ha *hablado* por el Hijo» (Heb 1,2). «Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (Jn 18,37). Lo que el Padre quiere de la casa de Israel es que preste atención a Jesús: «*escuchadle*» (Mt 17,5). Como Señor resucitado, el mandato de Jesús es que sus discípulos *enseñen* a otros a *observar* «todo lo que yo os he *mandado*» (Mt 28,20); en suma, una palabra que ha de ser puesta en práctica. Sin embargo, conviene observar que, como cualquier otro ser humano, Jesús manifestaba tres zonas. Los evangelios presentan «todo lo que Jesús empezó a *hacer y a enseñar*» (Hch 1,1) y con frecuencia revelan dimensiones de su *corazón* («Soy sencillo y humilde de corazón» [Mt 11,29]). Así, desde el punto de vista de las tres zonas, Jesús es verdaderamente humano; pero, en relación al Padre, es el Hijo que revela al Padre, la boca-oídos de Dios.

Finalmente, la zona manos-pies aplicada a Dios alude invariablemente al Espíritu de Dios. La palabra «espíritu» significa literalmente viento, la principal fuente de energía observable en el mundo antiguo aparte del poder humano y animal. El viento ocupa una gama que va desde la brisa refrescante al huracán destructivo o tornado. El viento es poder, y el viento santo («Espíritu Santo») connota siempre poder, actividad, acción, eficacia. Algunos profetas de la Biblia aseguran que «la mano del Señor» estaba sobre ellos (1 Re 18,46 = Elías; 2 Re 3,15 = Elisá; Is 8,11; Ez 3,22). Lo mismo ocurre con el profeta que inaugura el Nuevo Testamento, Juan Bautista: «Pues la mano del Señor estaba con él» (Lc 1,66). Jesús cree que hace el bien a los demás por el *dedo* de Dios: «Pero si es por el *dedo* de Dios como yo echo los demonios, entonces el reinado de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). Gracias al Espíritu de Dios, «muchos signos y prodigios fueron realizados entre la gente por las *manos* de los apóstoles» (Hch 5,12). El día de Pentecostés, este mismo Espíritu aparece en forma de «lenguas de fuego», pues el efecto de su actividad contagiante era el lenguaje (Hch 2,1-4). Según la física del siglo I, el viento, el agua y el fuego tenían las propiedades de los líquidos, conforme al modo de percibir las cosas entonces. Así, lo mismo que el agua, el viento y el fuego pueden ser «derramados» (la raíz latina para «derramar sobre» es «infundir», mientras que la usada para «soplar sobre» es «inspirar»). De ahí que el Espíritu de Dios pueda ser derramado sobre todo el pueblo (Hch 2,17), y el agua pueda simbolizar el derramamiento del Espíritu en el bautismo. Este Espíritu «derramado sobre» puede en consecuen-

cia llenar los corazones y las bocas de los seres humanos, es decir, afectar a las tres zonas, no sólo a las manos y los pies. Así, los cristianos perseguidos pueden «decir lo que se os conceda en ese momento, pues no sois vosotros quienes habláis, sino el Espíritu Santo» (Mc 13,11). Y los carismas concedidos por el Espíritu en 1 Cor 12 son todos carismas de boca-oídos y manos-pies; más allá de ellos está el «amor», que es la cualidad ojos-corazón que vincula al grupo (1 Cor 13).

En suma, da la impresión de que la concepción cristiana de Dios como Trinidad hunde sus raíces en el modelo de tres zonas del ser humano, típico de la cultura que estamos estudiando. Es una especie de réplica (aplicación del mismo modelo a otra área) del modelo de lo que constituye el ser humano aplicado a la experiencia de Dios, debida sin duda a la experiencia de Jesús. Por otra parte, las concepciones de Dios en la Biblia en general están igualmente enraizadas en el modelo de tres zonas que constituye la estructura de la humanidad.

Resumen

Según el modo de ver las cosas del grupo de extranjeros que descubrimos en los textos del Nuevo Testamento, podría parecer que una existencia humana significativa depende de la plena conciencia que tenga la gente de lo que otros piensan y sienten de ellos, y de vivir en consecuencia. Conciencia significa sensibilidad a lo que otros piensan y esperan de una persona; es otro término para referirse a la vergüenza, aunque en sentido positivo (lo mismo que mente es otro término que equivale a corazón). Como resultado, la persona en cuestión no piensa de sí mismo como individuo que actúa solo, al margen de lo que otros piensan y dicen. Más bien, la persona es siempre consciente de las expectativas de los demás, especialmente de la gente relevante, y lucha por encajar en esas expectativas. Se trata de la persona inmersa en el grupo, orientada hacia el grupo, de la personalidad diádica, de quien necesita a otro para conocer quién es.

Como la personalidad diádica extrae su información de fuera de sí misma y, a su vez, sirve de fuente de información exterior para otros, cualquier cosa con rasgos únicos que se abra paso en el interior de una persona está desprovista de la atención que le puedan prestar los demás. La psicología individual, la unicidad individual y la autoconciencia individual quedan al margen como carentes de

interés y de importancia. En cambio, todas las motivaciones, motivos y actitudes provienen de estereotipos culturalmente compartidos, de generalidades percibidas como inherentes a ciertos grupos, desde la propia familia, pasando por el pueblo o la ciudad, hasta la nación. También estos estereotipos provienen de los rasgos y la conducta obvios y típicos en el grupo, no de consideraciones psicológicas de tipo individualista. La gente pone casi todo su interés en calcular su grado de honor dentro de grupos significativos y en valorar el grado de honor de sus grupos en relación con otros grupos.

Lo mismo que la sociedad está formada por cierto número de grupos interconectados, y sin embargo diferentes, compuestos de individuos interconectados, y sin embargo diferentes, también el individuo es percibido como un compuesto de distintas zonas de actividad interconectadas, aunque diferentes. La existencia y función de estas zonas es verificada y comprobada en virtud de observaciones externas y concretas repartidas en tres áreas: ojos-corazón, boca-oídos, manos-pies. En términos más abstractos, ojos-corazón es la zona del pensamiento emotivo; boca-oídos la del lenguaje autoexpresivo; y manos-pies la de la actividad premeditada. Lo mismo que los individuos, también los grupos actúan teniendo en cuenta estas tres zonas.

Este modelo cultural de la estructura humana es aplicado analógicamente a Dios. También Dios es descrito desde estas tres zonas. En el Nuevo Testamento, debido a la importancia central de la experiencia de Jesús, las tres zonas del modelo-Dios son retocadas y aplicadas a las actividades específicas del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Contraste entre los norteamericanos y los antiguos mediterráneos

La tabla que viene a continuación ofrece en dos columnas un resumen de los contrastes entre las personas individualistas de EE.UU. (no todos son así) y los mediterráneos tradicionales, orientados hacia el grupo, diádicos. La finalidad de la tabla es proporcionar una orientación general, de modo que los lectores atentos del Nuevo Testamento puedan tener a mano un medio comparativo de acceso a los contextos en los que pueden ser situados tanto los lectores como los personajes sobre los cuales leen.

Tabla 2. Características mediterráneas vs. características de EE.UU.

Preferencias mediterráneas	Preferencias en EE.UU.
Actitudes generales	
La gente da mucho valor al conformismo.	La gente da mucho valor a la independencia.
Las actitudes autoritarias son la norma social.	Las actitudes autoritarias son asunto de la personalidad.
Los superiores toman decisiones de manera autocrática y paternalista.	Los directores (y padres) toman decisiones tras consultar a sus subordinados.
Los subordinados están más satisfechos con los superiores que dan órdenes y orientaciones y que mantienen su distancia social.	Los subordinados están más satisfechos con los superiores que permiten participar en la toma de decisiones y quitan importancia a la distancia social.
Los subordinados prefieren superiores que tomen decisiones bien de manera autocrática/paternalista bien remitiéndose a la norma de la mayoría.	Los subordinados prefieren superiores que tomen decisiones con un estilo consultivo y de toma-y-daca.
Los subordinados (empleados) temen caer mal a los superiores y se resisten a confiar los unos en los otros.	Los subordinados (empleados) tienen menos miedo a caer mal a los superiores y muestran más inclinación a cooperar.
Actitudes hacia las diferencias de status	
La gente de *status* elevado es de diferente clase que la de *status* bajo. Unos pocos deberían ser dependientes.	La gente de *status* elevado y la de *status* bajo son todos «gente como yo». Todos deberían ser la mayoría, independientes.
El hecho básico del poder precede a las cuestiones relativas a la moralidad; la legitimidad del poder es adscrita, como el *status*.	El uso del poder debe ser legitimado y debe estar sometido a las normas del bien y el mal.
Los detentores del poder están dotados de privilegios, y deben aparentar el mayor poder posible.	Todas las personas tienen los mismos derechos; el poderoso debería prescindir de su poder y no desempeñar su papel.

Preferencias mediterráneas	Preferencias en EE.UU.
El soliviantamiento social siempre es debido a «los de abajo», que deben ser castigados con la fuerza y la vergüenza.	El soliviantamiento social siempre es debido a algún desajuste del sistema. El sistema necesita afirmación, y los desviados requieren rehabilitación.
Para cambiar la situación social, destronar a quienes están en el poder.	Para cambiar la situación social, redistribuir el poder.
Siempre hay conflictos latentes entre los poderosos y los que carecen de poder.	Siempre hay una armonía latente entre los poderosos y los que carecen de poder.
Como lo normal es que se confíe poco en las personas extrañas al grupo, la gente sin poder nunca se unirá y/o cooperará.	La gente carente de poder puede unirse y cooperar en virtud de la solidaridad.
Orientación hacia el grupo vs. individualismo	
La gente nace en familias extensas (las inmediatas y las políticas), que los protegen a cambio de lealtad, entrega y solidaridad intragrupal.	Se supone que cada cual se preocupa de sí mismo y de su familia inmediata.
El individuo depende emocionalmente de instituciones, con una identidad basada en el sistema social.	El individuo es independiente de organizaciones e instituciones, con una identidad basada en lo individual.
La vida privada está invadida por el intragrupo, el grupo de parentesco y organizaciones a las que se pertenece; las opiniones están predeterminadas; la conformidad individual y la aceptación del grupo son lo primero; el ideal consiste en ser miembro del grupo.	Los individuos tienen derecho a una vida privada y a sus propias opiniones; la iniciativa y las conquistas iniciativa y las conquistas individuales son lo primero, con el liderazgo como ideal.
Las relaciones sociales están predeterminadas en virtud de los intragrupos, con necesidad de prestigio en los intragrupos.	Se piensa de la gente en términos generales, con necesidad de hacer amistades específicas.
Las normas relativas a los valores difieren mucho respecto a los miembros del intragrupo y a los del extragrupo; la norma es el particularismo.	Las normas relativas a los valores se aplican a todos los seres humanos; la meta es el universalismo.

Preferencias mediterráneas	Preferencias en EE.UU.
Perspectivas ideológico-religiosas	
La religión es una parte, una parcela, del sistema político y del sistema familiar.	La religión está separada del sistema político y del sistema familiar.
La religión es activista, y se subraya la necesidad de hacer cosas simbólicamente significativas.	Las religiones son pragmáticas o introvertidas, meditativas.
Las conversiones son colectivas.	Las conversiones son individuales.
El culto hace hincapié en la identidad del grupo y en la historia grupal compartida.	El culto hace hincapié en el mundo del actor independiente.
Lo popular es el pensamiento ideológico, orientado hacia la teoría.	Lo popular es el pensamiento pragmático, orientado empíricamente.
Las actividades están más estructuradas, con reglas más explícitas (escritas) y con un amplio número de especialistas, implicados en detalles, buscando una uniformidad organizativa.	Las actividades están menos estructuradas, con reglas menos explícitas (escritas), con menos especialistas. Los especialistas están implicados en estrategias, en organizaciones pluriformes.
Existe aquiescencia respecto a la posesión de la verdad absoluta.	Existe una continua búsqueda de la verdad relativa.
Creencia en la desigualdad de los sexos.	Creencia en la igualdad de los sexos.
Se apela a corrientes religiosas, filosofías e ideologías «duras».	Se apela a corrientes religiosas, filosofías e ideologías «blandas».
Se muestra simpatía hacia la gente con con éxito, los héroes capaces de soportar reveses, dolores y sufrimiento.	Se muestra simpatía hacia los desafortunados, los héroes que hacen el bien por otras personas menos afortunadas.
Sobre la división de las tareas en virtud del género	
El ideal es el machismo.	El ideal es la igualdad de los sexos respecto a oportunidades y recompensas.
Las funciones sociales en virtud del género deben ser claramente diferenciadas.	Las funciones sociales en virtud del género deberían ser fluidas.

Preferencias mediterráneas	Preferencias en EE.UU.
Los varones deben conducirse de modo autoafirmativo; las mujeres deben estar siempre volcadas a los demás.	Los varones no necesitan conducirse de modo autoafirmativo, pues pueden adoptar funciones de preocupación por los demás; las mujeres pueden ser también autoafirmativas.
Los hombres deberían dominar en todos los ámbitos sociales.	Las diferencias en cuanto a las funciones basadas en el género no deberían implicar diferencias en cuanto al poder.

Estas listas comparativas han sido tomadas de:

Geert Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Cross-Cultural Research and Methodology Series 5 (Beverly Hills [Calif.]: Sage, 1984).

Bruce J. Malina, «Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters: A Guide for U.S. Consumers», *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 127-141.

Bruce J. Malina, «Mary-Woman of the Mediterranean: Mother and Son», *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 54-64.

Bruce J. Malina, «Is There a Circum-Mediterranean Person? Looking for Stereotypes», *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992) 66-87.

Comprobación de la hipótesis

Los modelos de la personalidad diádica, inmersa en el grupo, y de la estructura humana de tres zonas son hipótesis que necesitan ser comprobadas, y a ti te corresponde dar por válidos los modelos o rechazarlos.

Para comprobar el modelo de la personalidad diádica, podrías empezar observando las razones o motivaciones que rigen la conducta según el Nuevo Testamento. Un modo fácil de hacerlo es buscar en unas concordancias las conjunciones «pues» y «porque», examinar después los pasajes y poner aparte aquellos que puedan explicar algún tipo de conducta. Por ejemplo, aquí tienes una muestra de frases que contienen la conjunción griega *gar*, que significa «pues, porque»; normalmente ofrece una razón de la afirmación previa. Esta conjunción se encuentra en todos los pasajes citados a continuación, aunque tu traducción la haya podido suprimir a veces:

Mateo: 1,20.21; 2,2.5.6.13.20; 3,2.3.9.15; 4,6.10.17.18; 5,12.18.20.29.30.46; 6,7.8.16.21.24.32.34; 7,2.8.12.25.29; 8,9; 9,5.13.16.21.24; 10,10.17.19.20.23.26.35; 11,13.18.30; 12,8.33. 34.37.40.50; 13,12.15; 14,3.4.24; 15,2.4.19.27; 16,2.3.25.26.27; 17,15.20; 18,7.10.20; 19,12.14.22; 20,1; 21,26.32; 22,14.16.28.30; 23,3.5.8.9.13.17.19.39; 24,5.6.7.21.24.27.37.38; 25,3.14.29.35.42; 26,9.10.11.12.28.31.43.52.73; 27,18.19.23.43; 28,2.5.6.

1 Corintios: 1,11.17.18.19.21.26; 2,2.8.10.11.14.16; 3,2.3. 4.9.11.13.17.19.21; 4,4.7.9.15.20; 5,3.7.12; 6,16.20; 7,7.9.14.16.22.31; 8,5.10.11; 9,2.9.10.15.16.17.19; 10,1.4.5.17.26.29; 11,5.6.7.8. 9.12.18.19.21.22.23.26.29; 12,8.12.13.14; 13,9.12; 14,2.8.9.14.17. 31.33.34.35; 15,3.9.16.21.22.25.27.32.34.41.52.53; 16,5.7.9.10.11.18.

¿Qué indica esta muestra? ¿Se puede decir que todas las razones responden a estereotipos (como las razones que nos proporcionan los proverbios y las máximas) y/o que se refieren a una conducta externa, culturalmente esperada? ¿O encuentras algunas razones introspectivas, psicológicamente únicas, extremadamente personales, e irrepetibles desde el punto de vista de la cultura?

Otro término que merece la pena consultar en unas concordancias es la palabra «conocer» y «reconocer» aplicada a las personas. ¿En qué se basa la gente para conocer a otros? ¿Cuántas veces se dice que las personas «conocen» algo de los demás, incluso aquellos que nunca han estado con ellos?

Para comprobar el modelo de tres zonas, consultar en unas concordancias las principales palabras correspondientes («ojos», «corazón», «boca», «oídos», «manos», «pies», u otras palabras mencionadas en el texto). A continuación, controlar el modo en que se usan las palabras, solas o unidas a otras, en los pasajes que hayáis encontrado. ¿Da el modelo razón de los pasajes?

Otra forma de comprobar ambos modelos es recurrir a un escrito del Nuevo Testamento. Esta vez vamos a tomar el evangelio de Mateo con el propósito de extraer y explicar la personalidad diádica y la estructura humana de tres zonas. Por ejemplo:

> Mateo usa un gran número de pasajes del Antiguo Testamento para explicar la conducta, por ejemplo 1,22; 2,5.15.17.23; 3,3; 4,14; 8,17; 11,10; 12,17.39; 13,35; 15,7-9; 21,4.16.42; 26,56. ¿Cómo explica el uso de estos pasajes el modelo de la personalidad diádica? ¿Se trata de afirmaciones estereotipadas, inalteradas, tomadas de una colección de palabras inalteradas (el Antiguo Testamento) y aplicadas externamente para explicar una situación, indicando así que de algún modo se esperaban?

En la historia de la tentación de Mt 4,1-11, ¿qué zonas entran en interacción? ¿Qué tipos de motivos se aducen?

En la llamada a los apóstoles de Mt 4,18-22, ¿se percibe alguna «psicología» de la vocación? ¿En virtud de qué funciones o rangos sociales son descritos los llamados? ¿Por qué (en términos de personalidad diádica)?

Observad la estructura de la sección final del Sermón de la Montaña en Mt 6,19-7,27. ¿Trata la primera parte (6,19-7,6) de ojos-corazón; la segunda (7,7-11) de boca-oídos; y la tercera (7,13-27) de manos-pies?

A continuación del Sermón de la Montaña, hay diez curaciones en Mt 8,1-9,32. ¿Qué se dice del estado psicológico del enfermo? ¿Y de Jesús? ¿Se describe a cada uno de los enfermos teniendo en cuenta su nombre y cualidades únicas y personales, o en virtud de categorías sociales estereotipadas, externas?

Por lo que respecta a la personalidad diádica, la imagen del ego de una persona es moldeada por su grupo significativo. ¿Quién moldea la imagen del propio ego según Mt 10,34-39? ¿Qué decir de Mt 12,48-50?

«Pues de la abundancia del corazón habla la boca» (Mt 12,34). ¿Qué dice esta afirmación de la relación de las tres zonas? ¿Cómo es aplicado este principio, culturalmente obvio, en Mt 12,35-37?

¿Qué quiere decir Mt 13,16-17 desde el punto de vista de las tres zonas?

En la interpretación de la parábola del sembrador de Mt 13,18-23, ¿cómo es la interacción de las tres zonas?

¿Cómo trata la gente de situar a Jesús en Mt 13,53-57?

¿Qué papel tienen las tres zonas en la discusión sobre lo puro y lo impuro de Mt 15,1-20?

El «mal ojo» de Mt 20,15 se refiere a la envidia. ¿Por qué?

Según la personalidad diádica, ¿cuál es el significado de la petición de la madre en favor de sus hijos, y la indignación de los demás en Mt 20,20-28?

Según Mt 21,28-32, ¿qué es más importante, la boca-oídos o las manos-pies? ¿Por qué?

Volvamos a Pablo. En pocas palabras, ¿cuál es el significado de «conciencia» en los siguientes pasajes: Rom 2,15; 9,1; 13,5; 1 Cor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29; 2 Cor 1,12; 4,2; 5,11 (puedes mirar también 1 Tim 1,5.19; 3,9; 4,2; 2 Tim 1,3; Tito 1,15; Heb 9,9.14; 10,22; 13,18; 1 Pe 3,16.21). ¿Significa conciencia el dolor que uno siente

por alguna acción específica pasada que juzga mala porque fue equivocada (éste es nuestro uso del término)? ¿O significa sensibilidad a lo que otros piensan y esperan del individuo, el dolor que uno siente porque los demás consideran inapropiadas y deshonrosas las propias acciones (éste es el uso del término desde el punto de vista de la personalidad diádica)? ¿Existe en estos pasajes la suficiente información para poder distinguir? ¿Puede el modelo llenar los vacíos?

Finalmente, en 1 Cor 4,11-13; 2 Cor 6,4-10; 2 Cor 11,23-29, Pablo presenta un «catálogo de dificultades» bien conocido culturalmente; teniendo a la vista la personalidad diádica, estaría buscando la aprobación de otras personas cercanas significativas. ¿Es esto lo que tiene lugar en los pasajes?

Referencias y lecturas recomendadas

De Géradon, B., «L'homme a l'image de Dieu», *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 683-695.

Geertz, C., «'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding», en Keith H. Basso y Henry A. Selby (eds.), *Meaning and Anthropology,* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976, pp. 221-237.

Malina, B.J., «Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters: A Guide for U.S. Consumers», *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 127-141.

———, «Mother and Son», *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 54-64.

———, «Is There a Circum-Mediterranean Person? Looking for Stereotypes», *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992) 66-87.

Pierce, Cl. A., Conscience in the New Testament: *A Study of Syneidesis in the New Testament,* Londres: SCM Press, 1955.

Pilch, J.J., «Healing in Mark: A Social Science Analy sis», *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 142-150.

———, «The Health Care System in Matthew: A Social Science Analysis», *Biblical Theology Bulletin* 16 (1986) 102-106.

———, «Sickness and Healing in Luke-Acts», en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models of Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 181-210.

Prochaska, J., *Systems of Psychotherapy: A Transtheoretical Analysis,* Homewood (Ill.): Dorsey Press, 1979.

Saunders, G.R., «Men and Women in Southern Europe: A Review of Some Aspects of Cultural Complexity», *Journal of Psychological Anthropology* 4 (1981) 413-434.

Selby, H. A., *Zapotec Deviance: The Convergence of Folk and Modern Sociology,* Austin: University of Texas Press, 1974.

Sharabi, H., con Muktar Ani, «Impact of Class and Culture on Social Behavior: The Feudal Bourgeois Family in Arab Society», en L. Carl Brown y Norman Itzkowitz (eds.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies,* Princeton (N.J.): Darwin Press, 1977, pp. 240-256.

IV

La percepción de los bienes limitados: Conservación del propio *status* social

El grupo de extranjeros al que observamos cuando leemos los escritos del Nuevo Testamento pertenece al mundo mediterráneo del siglo I. Otro rasgo importante de este mundo mediterráneo del siglo I es que se trata de un ejemplo casi perfecto de lo que los antropólogos llaman sociedad campesina clásica: una serie de poblaciones socialmente vinculadas a las ciudades preindustriales. Para entender a nuestros extranjeros y su interés por el honor y la vergüenza, es importante formular algún modelo adecuado de sociedad campesina y las formas de percibir la realidad generadas por esa sociedad. Es importante ya desde el principio observar que el término «campesino» en la fórmula «sociedad campesina» se refiere a personas (al margen de su ocupación) que han sido inculturadas en, y continúan siendo miembros de, una sociedad campesina. La mentalidad «campesina» de los miembros de esta sociedad es típica del mendigo y del rey, del pequeño propietario y del terrateniente, del profeta y del escriba. Esta mentalidad «campesina» es una característica societaria, no un *status* o un rasgo ocupacional.

La ciudad preindustrial

El medio ambiente humano básico en el que venían al mundo las personas mediterráneas del siglo I (israelitas, romanos, griegos u otros) estaba compuesto sobre todo por poblaciones de agricultores o pescadores, socialmente vinculados a ciudades preindustriales. Estas ciudades servían generalmente de centros administrativos, religiosos y comerciales de las aldeas o poblaciones que estaban sometidas a su poder simbólico. Jerusalén, Corinto, Éfeso e incluso Atenas y Roma eran por aquel tiempo típicas ciudades prein-

dustriales. La única diferencia entre Roma y las otras ciudades del área consistía en que Roma era la ciudad central, el eje imperial, al que las otras ciudades estaban políticamente vinculadas, al tiempo que cada ciudad tenía por su parte un número amplio o pequeño de aldeas y poblaciones bajo su influencia. De esta organización resultaba un complejo de sistemas cerrados que se interconectaban mutuamente: el sistema de poblaciones, el sistema de ciudades, el sistema del imperio y, por encima de éstos, el sistema cósmico.

Si quieres hacerte una idea de lo que estoy hablando, piensa en una molécula compuesta de átomos interrelacionados. El Imperio era como la molécula total, mientras que las poblaciones y las ciudades preindustriales a las que aquéllas estaban socialmente vinculadas eran como átomos, círculos cerrados en los que la gente miraba, en su mayor parte, hacia adentro. Sin embargo, cada unidad del Imperio (ciudades y poblaciones) estaba relacionada con alguna otra unidad que podía influir (y de hecho influía) en las unidades que la rodeaban y que le estaban vinculadas. Lo que sucedía en una población podía a veces influir en la ciudad, mientras que lo que sucedía en ésta siempre influía en las poblaciones que le estaban vinculadas. Las influencias no tenían la misma importancia. Por otra parte, lo que sucedía en la ciudad imperial de Roma repercutía en todo el sistema, mientras que las influencias de las ciudades y las poblaciones subordinadas no era fácil que hicieran mella en Roma. En consecuencia, se pensaba que todas las organizaciones humanas de tipo social, se llamasen poblaciones, ciudades o Imperio, eran realidades completas y cerradas en sí mismas, aunque mutuamente vinculadas en términos de espacio (el mundo mediterráneo), de tiempo (siglo I) y de interacción social (influencia mutua entre las poblaciones, las ciudades y el centro imperial). Recurriendo a una expresión tomada de la biología, este tipo de relación entre las comunidades del mundo mediterráneo (y las sociedades campesinas en general) podría llamarse simbiótico. La simbiosis se refiere a la asociación vital más o menos estrecha de dos o más organismos desemejantes, con una relación mutua y beneficiosa. En nuestro caso, nos encontramos ante organismos sociales desemejantes pero estrechamente unidos, que colaboran en la consecución de beneficios mutuos. Pero lo cierto es que las unidades mayores se beneficiaban más que las pequeñas. Roma era *la* ciudad, y se pensaba que el resto del mundo mediterráneo eran sus propiedades arrendatarias, sus suburbios, si queréis. Sin embargo, para las aldeas y poblaciones israelitas de Judea, Galilea y Perea, Jerusalén era *la* ciudad, y el resto del país algo así como su propiedad arrendataria.

¿Qué tipo de vida era la de la ciudad preindustrial? Para poder existir, una ciudad como Jerusalén dependía del exterior en lo que respecta a alimentos, suministros y materia prima. Ap 18,11-13 ofrece una lista de lo que normalmente se importaba en este centro religioso y administrativo: «oro, plata, joyas y perlas, lino fino, púrpura, seda y escarlata, madera de sándalo, artículos de marfil, objetos de madera preciosa, bronce, hierro y mármol, cinamomo, clavo, perfume oloroso, mirra, incienso, vino, aceite, flor de harina y trigo, ovejas y bestias de carga, caballos y carros, y esclavos». La ciudad era, pues, un centro comercial. Y, si vamos más allá de las importaciones exóticas, Jerusalén dependía de los poblados de Palestina respecto a vino, aceite, harina, trigo, bestias, ovejas, paños, pescado, etc.

La ciudad preindustrial no tenía bajo su control directo e inmediato más del diez por ciento de toda la población. Y de este diez por ciento que constituía la población urbana preindustrial, quizás menos del dos por ciento pertenecía a la élite del *status* alto. La propia ciudad se caracterizaba por una rígida segregación social, manifiesta en la existencia de barrios por los que discurrían calles que no eran sino pasillos para que pudieran transitar personas y animales de carga. La mayor parte de los ciudadanos (el ocho por ciento restante) se dedicaban a la manufactura artesanal y estaban agrupados en gremios, que ocupaban sus propios sectores en la ciudad. La casa urbana era el lugar de trabajo, y los productores vendían directamente a sus clientes.

Dentro de su sector, los pequeños mercaderes y artesanos, los jornaleros o transportistas, no eran muy diferentes de los habitantes de los poblados, pues la vida de la élite urbana estaba normalmente cerrada a cal y canto para la gente de la ciudad perteneciente a los *status* bajos, frecuentemente con un muro. La ciudad preindustrial no tenía clases basadas en la riqueza, y seguramente no existía una clase media. Por otra parte, por debajo de esos *status* bajos de la ciudad se situaban los mendigos y los esclavos.

La élite de la ciudad preindustrial estaba formada por individuos, a menudo alfabetizados, que detentaban cargos en las instituciones administrativas y religiosas de la sociedad, y por los ricos terranientes que residían en la ciudad. En el Nuevo Testamento, los saduceos y los herodianos pertenecerían normalmente a la élite de Jerusalén. Los miembros de la élite ciudadana basaban su *status* en el nacimiento; como pertenecían a buenas familias, gozaban de poder, propiedades y ciertos atributos personales muy valorados,

pues los escritos del Antiguo Testamento legitimaban en gran medida su posición. Esto está claro por lo que se refiere a los saduceos de origen sacerdotal, mientras que los nobles herodianos basarían su legitimación en los escritos sagrados de los romanos: la ley imperial, con el prefecto romano en la ciudad para darle fuerza.

Para nuestro propósito, quizás la función más importante de la élite es el hecho de que eran portadores de la «Gran Tradición» cultural, la encarnación de las normas y valores que garantizaban la continuidad y conferían solidez a los ideales de la sociedad israelita. Para dar con las formas ideales de las normas sociales (matrimonio, educación, religión, gobierno, economía) más cercanas a la realidad, deberíamos volver la vista a la élite urbana alfabetizada, pues eran los mejor preparados para cumplir los severos requisitos de los escritos sagrados. Una vez más, habría que pensar en el sacerdocio del Templo de Jerusalén, en sus escribas y en la gente bien situada de la ciudad. Como portadores de la Gran Tradición, la élite urbana detentaba el control político, con dos funciones principales: cobro de impuestos (especialmente para el Templo, su ciudad y la élite ciudadana) y mantenimiento del orden mediante una fuerza policial y un tipo de sistema judicial que defendía el orden dictado por las normas de la Sagrada Escritura, la Torá, que era la ley de la Casa de Israel.

La razón de que describa, aunque sea tan brevemente, la ciudad preindustrial es que, en una sociedad agrícola, la gente que no pertenecía a la élite (el noventa y ocho por ciento restante de personas de la ciudad y de los poblados) constituían una especie de réplica de la élite ciudadana preindustrial y mantenían con ella una relación social simbiótica. El movimiento puesto en marcha por Jesús de Nazaret, tal como leemos en los evangelios sinópticos, era esencialmente un movimiento relacionado con los poblados, un movimiento rural. Eventualmente, según Mateo, Marco y Lucas, Jesús se acercaba a la ciudad de Jerusalén, centro preindustrial administrativo y religioso. Las élites ciudadanas perciben una amenaza en este movimiento, motivo por el que aniquilan a su figura central simbólica. Por otra parte, tras la resurrección de Cristo, el movimiento cristiano se va gradualmente abriendo paso por el mundo mediterráneo como movimiento ciudadano, desde Jerusalén a la propia Roma, pasando por las ciudades del Imperio. Sin embargo, como vemos en Pablo, incluso en su expresión ciudadana preindustrial, el movimiento cristiano no tiene un gran impacto en las élites ciudadanas.

De ahí que, en gran medida, al leer el Nuevo Testamento, nos encontremos con comunidades rurales en los sinópticos y con comunidades urbanas no elitistas en Pablo y en los escritos de la escuela paulina. De lo dicho anteriormente, podemos dividir en cuatro categorías a la gente del mundo mediterráneo del siglo I: las élites, los ciudadanos no pertenecientes a élites urbanas, los campesinos y los marginados. Los cristianos parecen haberse movido entre dos de esas categorías: ciudadanos no pertenecientes a élites urbanas y campesinos. Estos dos grupos tenían en común el ser portadores de la «Pequeña Tradición» cultural, es decir, de una expresión simplificada y a menudo desfasada de las normas e ideales representados por las élites de la ciudad. Para cuantificar de algún modo las diferencias, podríamos decir que los ciudadanos no elitistas eran apartados de vez en cuando del lugar «donde eso está», mientras que los campesinos lo eran con más frecuencia, entendiendo por «eso» el estilo de vida, las normas y valores refrendados por la Gran Tradición de las élites urbanas. Si aplicamos esto a los documentos del Nuevo Testamento, se ve que las élites urbanas, como los saduceos, herodianos y escribas de Jerusalén que pertenecían al Sanedrín, serían los grupos «donde eso estaba», los adelantados de las modas, las aproximaciones más cercanas a los ideales y valores de la sociedad israelita. Los habitantes no elitistas de Jerusalén se verían algo apartados en la práctica (y en la comprensión) de la expresión elitista de la Gran Tradición, aunque se sentían capaces de hacer de intermediarios de esa tradición respecto a las zonas rurales, e incluso a todo el mundo. Aquí encajarían los fariseos de Jerusalén. Por otra parte, los campesinos que pertenecían a la Casa de Israel se verían con frecuencia apartados de la expresión urbana de los ideales y valores de la sociedad israelita, viviéndolos de una forma anticuada y a veces «incorrecta» e incompleta, cuando se les aplicaba el rasero de la norma urbana elitista. Por ejemplo, los grupos de «bandidos» galileos podrían actuar conforme a las desfasadas aspiraciones de los antiguos macabeos (c. 170 a.C.), al tiempo que Jesús sería fácilmente percibido como un profeta al viejo estilo (algo pasado de moda en los círculos urbanos).

En las sociedades agrícolas no existía algo así como un movimiento con base popular. Los campesinos y, a una escala menor, las personas no elitistas de la ciudad eran lo que eran (gente de bajo *status*) precisamente porque se inspiraban y desarrollaban sus formas culturales imitando las costumbres y los valores de otros miembros de su sociedad situados en un nivel más alto. Como estos imitadores entendían de manera imperfecta lo que veían en las

élites urbanas y lo que oían decir de ellas, lo que adquirían era algo refundido, simplificado y rebajado, de modo que esos elementos podían muy bien encajar en las disposiciones menos complejas de los poblados o de una existencia no elitista. Normalmente, cuando nuevos elementos urbanos eran incorporados con éxito a la cultura no elitista o eventualmente campesina, es porque la vida urbana elitista había cambiado y había dado un paso adelante. Ésa es la razón de que las élites urbanas de la ciudad viesen siempre a la gente del campo como pasada de moda, y a las personas no elitistas de la ciudad como atrasadas.

Por lo que respecta a la lectura del Nuevo Testamento, esta disposición social implica que los saduceos, los herodianos y sus escribas deberían ser imaginados como las élites urbanas, los adelantados de las modas. Los fariseos de Jerusalén y sus escribas pertenecerían al estrato urbano no elitista, con su expresión rural en los poblados fariseos. Los bandidos sociales de Galilea serían típicos de la vida ordinaria campesina, como lo sería el movimiento reformista puesto en movimiento por Juan el Bautista y adoptado por Jesús.

Los bienes limitados: una clave básica de percepción

Dada la estrategia social simbiótica entre el poblado y la ciudad preindustrial, junto con la estructura seccionada y segmentada de la propia ciudad preindustrial, la mayor parte de la gente del siglo I (el noventa y ocho por ciento, si no más) se verían sujetos a las exigencias y sanciones de los detentores del poder, que vivían fuera de su medio social. Su destino consistía en aceptar sin cuestionarlo el dominio de un poder supremo y remoto, con muy poco control de las condiciones de las que dependían sus vidas. Esto significa que, en su mayor parte (las excepciones serán citadas después), la gente que aparece en las páginas del Nuevo Testamento percibiría su existencia como determinada y limitada por los recursos naturales y sociales de su poblado, de su ciudad preindustrial, de su área inmediata y del mundo, tanto vertical como horizontalmente. Tal existencia socialmente limitada y determinada podía ser verificada por la experiencia, y conduciría a la percepción de que todos los bienes a disposición de una persona son de hecho limitados. Así, amplias áreas de la conducta están de tal manera modeladas que nos resulta fácil deducir que, en los ámbitos social, económico y natural (el medio ambiente total), todas las cosas que se pueden desear en la vida, como tierra, riqueza, prestigio, sangre, salud, semen, amistad

y amor, virilidad, honor, respeto y *status*, poder e influencia, seguridad y tranquilidad (en suma, todos los bienes de la vida), existen en cantidad finita y limitada, con existencias siempre escasas.

Además, no sólo está claro que todas las cosas buenas concebibles en la vida son finitas en número y limitadas en cantidad, sino que resulta igualmente evidente que el poder de una persona no la capacita para aumentar las cantidades disponibles. Es como si el hecho obvio de la escasez de suelo o de la oportunidad de una vivienda, o ambas cosas a la vez, en un área densamente poblada se aplicase a todas las demás cosas deseables en la vida: simplemente no habría suficiente. Las cosas buenas que constituyen la vida, como la tierra misma, pueden ser divididas y vueltas a dividir, siempre que sea posible y necesario, pero nunca aumentadas.

Como los bienes existen en una cantidad limitada que no puede ser aumentada o ampliada, los individuos, solos o con su familia, pueden mejorar su posición social sólo a expensas de los demás. De ahí que cualquier aparente mejora relativa en la posición de alguien respecto a algún bien de la vida sea vista como una amenaza para toda la comunidad. Está claro que alguien ha sido desprovisto de algo suyo, lo sepa la gente seguro o no. Y, como a menudo no hay seguridad de quién está perdiendo (puedo ser yo y mi familia), cualquier mejora significativa es percibida no sólo como una amenaza a otros individuos o familias, sino como una amenaza a todos los individuos y familias de la comunidad, sea un poblado o un barrio de la ciudad.

Sin embargo, para entender a nuestro grupo de extranjeros del siglo I, imaginemos que hay escasez de gasolina en Estados Unidos, con suministros cada vez menores. Para comprar gasolina tendríamos que hacer largas colas en estaciones de servicio que suelen estar abiertas cuando llega una avalancha de manera imprevista. ¿Cómo te sentirías si encontrases una gasolinera abierta con reciente suministro de gasolina? ¿Cómo te sentirías si la gente se saltase su puesto en la cola? Las personas de Estados Unidos tienden a creer que todos los bienes de la vida son ilimitados. Así, cuando tiene lugar alguna clase de escasez, echan la culpa a los encargados de la manufactura y la distribución del producto en cuestión. La mayoría de la gente de este país sabe que la fijación y la alteración de los precios forman parte del sistema de libre empresa.

Sea lo que fuere, para entender a los mediterráneos del siglo I, podemos aplicar la imagen de la escasez de gasolina a todas las cosas buenas, personas, relaciones y acontecimientos de tu vida; ima-

gínate que en todo momento hay falta de suministros, como el de la gasolina. ¿Cómo mantendrías tu nivel de vida, tu autoimagen, que con tanta frecuencia depende del nivel de vida en nuestra sociedad? ¿Podrías seguir adelante sin crearte enemigos? ¿Qué o quién vendría en tu ayuda cuando te vieras enfrentado a una necesidad?

Volviendo a la gente del siglo I y a su visión del carácter limitado de todos los bienes de la vida (dentro de las disposiciones sociales limitadas y finitas del poblado o del barrio urbano), la estabilidad y la armonía comunitarias entre individuos y familias sólo podían desarrollarse y conservarse mediante el mantenimiento de las disposiciones y *status* ya existentes. Así, la mayoría de la gente estaría interesada en mantener las cosas tal como estaban. Las personas honorables estarían hondamente preocupadas por conservar la estabilidad y la armonía, por preservar su *status* heredado. De este modo, lo que hacían las personas honorables era mantener su *status* principalmente de dos modos: (1) usando un tipo de estrategia defensiva personal hacia las personas con las que no querían verse implicados y (2) estableciendo alianzas diádicas selectivas con las que querían verse relacionados. Pasaremos ahora a examinar estas actitudes y a determinar sus implicaciones respecto al Nuevo Testamento.

La estrategia defensiva de la persona honorable

El *status* hace referencia a la posición social de una persona respecto a otros seres humanos en el mismo sistema social. Revelamos nuestro *status* a través de las funciones sociales que interpretamos (la forma de actuar, sentir y pensar). Estas funciones, consideradas en abstracto, consisten en derechos y obligaciones, los derechos que creemos tener en nuestras interacciones con los demás y las obligaciones que otros tienen hacia nosotros respetando nuestros derechos. Naturalmente, tenemos la obligación correspondiente de reconocer los derechos ajenos. El *status* en el mundo mediterráneo del siglo I se derivaba principalmente del nacimiento, y era simbolizado por el honor y el prestigio ya acumulados y conservados por la propia familia. En el capítulo segundo de este libro, hice la observación de que la división de las tareas basada en el género era típica de la sociedad mediterránea. Tanto hombres como mujeres comparten el honor y el prestigio familiares, pero los varones representaban a la familia hacia afuera, mientras las mujeres dominaban el círculo interior. Lo que la buena esposa quiere sobre todo es un marido honorable y unos hijos honorables. Lo que se espera de

ella es que contribuya a la realización de la imagen honorable de su esposo (e hijos).

El hombre honorable, el varón ideal del siglo I, es el que sabe cómo vivir hasta el fin de sus días en conformidad con las obligaciones heredadas. Ni usurpa nada a los demás ni permite que otros lo exploten o le desafíen. Trabaja para alimentar y vestir a su familia. Cumple con sus obligaciones comunitarias y ceremoniales. Se preocupa de sus negocios cuidando que ningún otro invada su territorio, al tiempo que busca posibles ventajas para sí mismo. En suma, no parece ser alguien excepcional, pero sabe cómo proteger los derechos de su *status* heredado.

Más aún, las personas honorables, hombres y mujeres, sienten que tienen derecho a cumplir con sus funciones heredadas, de donde se desprende un derecho a la subsistencia económica y social. El derecho a la subsistencia (a la conservación del *status* familiar en todas las dimensiones de la función ideal de la persona) es el principio moral activo en las sociedades campesinas. En otras palabras, la única vez que se rebelarían nuestros campesinos o ciudadanos no elitistas del siglo I es cuando su subsistencia les fuese arrebatada. Y si esto sucediese, el propósito de la rebelión no sería conseguir un nivel de vida superior o algún nuevo *status* social, sino sólo volver a los niveles normales de subsistencia. Por ejemplo, lo que engendró el bandidismo social galileo, descrito por Josefo, fue la pérdida de subsistencia social debida al alto porcentaje de los impuestos. (El nombre utilizado para describir a un bandido social de este tipo era el de «ladrón»; Barrabás era uno de ellos, y Jesús fue crucificado entre dos «ladrones»).

Para nuestras personas ideales del siglo I, lo básico para la vida humana en sí era el mantenimiento y la defensa del valor de la propia imagen, así como de la imagen social de la gran familia (directa y consanguínea), de la pareja y de sus hijos. De este modo, toda la familia estaba implicada en la conservación de su honor. Como ya hemos visto antes, la terminología bíblica relativa al pecado interpersonal está en relación con la privación del honor de las personas de palabra o de obra. ¿Cómo se conduce la gente honorable, hombres y mujeres, en un nivel más concreto?

Para demostrar a sus convecinos que de hecho no atropellan los bienes de los demás, las personas honorables ideales mantienen una existencia culturalmente predecible, transparente, socialmente abierta. Viven de un modo tal que permiten que los demás sepan lo que llevan entre manos. Como son personalidades diádicas, tam-

bién necesitan recurrir a los otros. Un modo de mostrar esta apertura, de hacer ver que no son una amenaza, es permitir que los niños vayan libremente por ahí, incluso fuera de casa, o que se enfrenten a cualquier otra situación que pudiera suponer una amenaza secreta para los demás. Los niños sirven de lazos de unión en el poblado o en la vecindad. Ser hostil a los niños implica el deseo de querer apartarse algo de los demás, de intentar cerrarles las ventanas de la propia existencia. (Observad qué cerca están de la gente los niños de los poblados en Mt 18,2; Mc 9,36; Lc 9,47.) Otra forma de señalar esa apertura (dando a otros la oportunidad de comprobarlo si lo desean) es mantener abierta la puerta del patio y/o de la casa cuando la gente del pueblo o de los aledaños anda cerca. (Observad las escenas evangélicas de gente que entra en las casas donde está Jesús, p.e. Mc 2,15-16; 7,24b; Mt 26,6-7.) Las personas honorables llevan una existencia a la defensiva. Evitan dar la impresión de que se meten donde no les llaman, no sea que tal atrevimiento sea interpretado como que quieren hacerse con algo que no les pertenece. (Observad la respuesta de Jesús a una persona que quiere que intervenga en un asunto familiar: «Hombre, ¿quién me ha hecho juez o árbitro entre vosotros?» [Lc 12,14].) En otras palabras, las personas honorables, las «buenas» personas, encarnan una especie de autocensura cultural, que indica que no buscan nada que pueda pertenecer a otro, incluso remotamente. Así, era previsible que Juan el Bautista proclamase su indignidad en Mc 1,7 (ver también Hch 13,25). Las personas que esperan algún beneficio manifiestan igualmente una indignidad característica, sean de hecho dignos o no (Mt 8,8; ver también Mt 10,37-38; 22,8; Lc 15,19.21). Este punto de vista empuja a las personas honorables a no dar importancia a lo que hacen por ellos otras personas que no pertenecen al intragrupo o a la familia, pues admitir algo de los de fuera es confesar que han tomado algo que no les pertenece en justicia, que han deteriorado conscientemente el equilibrio comunitario y la honorabilidad de la propia imagen que con tanto esfuerzo tratan de mantener (ver Mc 9,38-40 y quizás Gál 1,12ss –autodefensa de Pablo de que no debe nada a nadie–). El descubrimiento de este desequilibrio comunitario es lo que hace que «un profeta no carezca de honor más que en su tierra, entre sus parientes y en su propia casa» (Mc 6,4), es decir, en su intragrupo, en su sociedad cerrada. La comunidad cerrada tiene siempre argumentos para rechazar a quien tiene éxito (ver Mt 11,19; Lc 7,34).

Más aún, las personas honorables nunca dan el primer paso para establecer vínculos o alianzas con otros; esas cosas «suceden» o

son «solicitadas por otros». Temen que pedir algo a alguien que no esté previamente en deuda con ellos pueda ser interpretado como una imposición a los demás, como tratar de conseguir algo a lo que no tienen derecho. Por ejemplo, los jornaleros tienen que esperar que «se les contrate», y no andar buscando un empleo; después de todo, también tienen su honor (Mt 20,7: «nadie nos ha contratado», en la parábola de la viña). La gente se convierte en discípulos de Jesús porque él se lo pide (Mc 1,17.20; 2,14; 10,21). Nadie pide a Jesús ser su discípulo, pues eso sería presuntuoso y exigiría una humillación (quizás Lc 9,57-58.61-62 fuesen originalmente humillaciones). Lo mismo puede decirse del crecimiento del movimiento cristiano; la gente tiene que esperar que se les pida algo, por eso algunos son enviados (Mc 6,7-11; Mt 10,7-16; Lc 10,1-12; Rom 10,15). En esta línea, observad los frecuentes sumarios de los evangelios donde se dice que la gente acudía a Jesús, buscándolo para ser curados o socorridos, cosa que él no hacía por propia iniciativa, sin que se le pidiese (Mc 1,32-33.45b; 3,7-8, etc.). Finalmente, las personas honorables nunca felicitan a otros. Y no expresan gratitud a iguales o a personas de *status* más alto hasta que el negocio no haya concluido. Si se hace un cumplido, se está negando que haya razones para el cumplido. Pues la persona que felicita es culpable de agresión, de un desafío negativo. Felicitar a otros es decirles a su propia cara que se están situando por encima del nivel normal que da seguridad a todos, sugerirles que se pueden enfrentar a sanciones. Rechazar los cumplidos es rechazar la causa de que alguien envidie al que los recibe. Por ejemplo, cuando un hombre se acerca a Jesús y le dice «Maestro bueno, ¿qué debo hacer para conseguir la vida eterna?», Jesús rechaza el cumplido como lo haría cualquier persona honorable: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que Dios» (Mc 10,17-18).

Además, expresar gratitud a personas de un *status* más alto tras una interacción positiva significa poner freno a una relación iniciada, abierta, recíproca. Un sincero «gracias» significa que nuestra relación de obligación mutua ha terminado, pues no puedo ni podré devolverte lo que has hecho. Entre iguales, tal «gratitud» resulta vergonzosa, pero con gente de mayor categoría es algo honorable, en el supuesto de que no se prevean más interacciones con las mismas personas. Así, la mayor parte de la gente de los evangelios no da las gracias a Jesús después de haberles curado; más bien alaban a Dios, de quien procede la buena salud, al tiempo que dan a entender que pueden entrar de nuevo en contacto con Jesús en caso de que la enfermedad se repitiese (ver Mc 2,12; Mt 9,8; 15,31; Lc 5,26;

7,16; 13,13; 18,43; 19,37; Gál 1,24). Dar las gracias a Jesús significaría que la relación ha terminado (p.e. Lc 17,16, donde el samaritano da las gracias a Jesús, dando a entender que su lepra ha sido curada para bien, como podría esperarse de un sanador mesiánico; no así los otros, que pueden volver a necesitar los servicios de Jesús).

Esto por lo que se refiere a la estrategia defensiva personal, característica de las personas honorables. Consideremos ahora el tipo de alianzas diádicas que podían usar con quienes trataban de relacionarse.

Las alianzas diádicas de la persona honorable

Con la perspectiva de la limitación de todos los bienes, nuestras personas honorables del siglo I advertían que el trabajo rudo, la vida frugal en previsión de una adquisición futura y las destrezas y habilidades personales eran cualidades humanas totalmente necesarias para conservar el propio *status*, pero inútiles para prosperar. Dadas las limitaciones en tierra y recursos, junto con la falta de fuentes inanimadas de energía para la tecnología, la gente advertía que el duro trabajo adicional, el desarrollo de las propias habilidades y destrezas o la consecución de metas no producían avances significativos en la riqueza o la influencia, en el poder o la ampliación de las lealtades. En un pueblo donde son pequeños los comercios y las granjas, lo mismo que en una ciudad preindustrial donde la industria familiar es limitada, la riqueza se va acumulando muy lentamente, si es que se acumula. Hay pocos modos (si es que los hay) de que un agricultor arrendatario llegue a ser un minifundista, de que un minifundista se convierta en un terrateniente, de que un tendero, un mercader o un artesano de poca monta se hagan ricos por sí mismos en su limitado ambiente social. Ahora bien, si ir más allá de la participación limitada en la vida acaba en desafíos y represalias de todo tipo, ¿cómo puede una persona honorable en necesidad, con problemas o estrecheces, salir de una situación tan difícil? En el griego común del siglo I, «salvación» significaba rescate de una situación difícil; no era una palabra necesariamente relacionada con Dios. Nuestras personas honorables del siglo I estaban ciertamente interesadas en la salvación dentro de una amplia gama de formas, dependiendo de la necesidad que se cernía sobre ellos o sus familias. ¿A quién podían recurrir en busca de salvación si la cosecha fracasaba, si un miembro de la familia caía enfermo, si se necesitaba una dote para el matrimonio, si los impuestos eran demasiado elevados? La cultura les proporcionaba formas tradicionales,

aunque limitadas, de cooperación tanto con la gente de igual rango del pueblo como con forasteros de igual o más alta posición social.

La forma más importante de interacción social en el mundo del siglo I, con su limitación de bienes, era quizás un principio informal de reciprocidad, una especie de obligación implícita, sin contrato legal, no impuesta por autoridad alguna al margen del propio sentido del honor y la vergüenza. Mediante este principio de reciprocidad, la persona honorable elige a (o es elegida por) otro para emprender una serie de acciones permanentes, no especificadas, de ayuda mutua. Esto es lo que George Foster denomina «contrato diádico». Lo define como un contrato implícito que vincula informalmente a dos personas más que a grupos (recordad que la palabra «díada» significa par, pareja). En este mundo de bienes limitados, tales contratos pueden unir a personas de igual *status* (contratos entre colegas) o a gente de diferentes *status* (contratos patrón-cliente). Estos contratos informales conviven con los contratos sociales formales, como compraventa, matrimonio, la alianza heredada de Israel con Dios, etc. Sin embargo, el contrato diádico se entrecruza con los contratos formales de la cultura, haciendo las veces de cola que aglutina a los individuos por corto o largo tiempo, y facilitando la interdependencia social necesaria para vivir.

Los contratos diádicos son iniciados mediante los desafíos positivos mencionados anteriormente. Por ejemplo, la aceptación de una invitación a comer, de un pequeño obsequio o de un beneficio, como una curación, equivalían a un desafío positivo que requería una respuesta. Marcaba el punto de partida de una duradera relación recíproca. Aceptar una invitación, un regalo o un beneficio sin tener a la vista una reciprocidad futura implica aceptar un desequilibrio en la sociedad. Una acción de esas características perjudicaría el *status quo*. En un sistema cerrado, esto no tiene lugar sin graves repercusiones, pues en realidad no existen regalos gratuitos, regalos que de por sí señalen el comienzo o la continuación de una relación recíproca duradera. Así, en Lc 5,27-32, Jesús invita a Leví, un recaudador de aduanas, a que le siga. Leví acepta y en reciprocidad invita a Jesús a una fiesta con sus amigos. Cada invitación es un desafío positivo, un don que requiere una contrapartida. Tales desafíos positivos y respuestas adecuadas continuarán indefinidamente, abarcando toda una escala de bienes y servicios, a condición de que nunca se llegue al equilibrio perfecto entre los dos. Este tipo de relación contractual diádica es lo que molesta a los críticos de Jesús cuando le ven comiendo con «pecadores y recaudadores» (ver también Mc 2,15-16; Mt 11,19). Ahora bien, si se estableciese un equili-

brio recíproco, o si uno de los dos atajase respondiendo con palabras de gratitud (por ejemplo, «muchas gracias»), eso significaría el final de la reciprocidad. Este tipo de reciprocidad entre iguales es simétrico entre personas muy próximas en el mismo *status* social, es decir, un contrato entre colegas.

Me gustaría observar, de paso, que incluso comprar y vender implican obligaciones recíprocas de tipo simétrico, pues, en el contexto de los bienes limitados, el vendedor siempre hace un favor al comprador al venderle algo. Siempre será el mercado de un vendedor. Así, aunque todo un poblado esté integrado por el mismo tipo de productores (por ejemplo, pescadores), o todo un barrio de una ciudad preindustrial por artesanos que producen la misma mercancía, todos tienen asegurada su clientela porque previamente han tenido tratos; de ahí que esos pequeños mercaderes no compitan entre ellos, como sería el caso en nuestra sociedad.

Por otra parte, un contrato patrón-cliente es muy parecido al contrato entre colegas, pues comienza con un desafío positivo, un regalo positivo o una petición de ayuda. Pero tal vínculo se establece entre personas de muy diferentes *status* sociales, de ahí que también sean diferentes los bienes y servicios en la relación recíproca. La relación es asimétrica, pues los implicados no son socialmente iguales y ni siquiera pretenden la igualdad. Podríamos decir que, en los contratos entre iguales, y en períodos de gran demanda, las personas se suministran a sí mismas los bienes y servicios que necesitan, a los que tienen fácil acceso. Por otra parte, el contrato patrón-cliente suministra cosas que normalmente no están al alcance de la mano en el poblado o en la vecindad urbana, cosas que a veces hacen mucha falta. Ambos tipos de relación requieren cierto desequilibrio para poder continuar, y ambos pueden verse sometidos a la discontinuidad, con distintos grados de sanción. Los patronos ofrecen «favores». Un favor se refiere a cierto objeto, bien o acción que no está al alcance de la mano, nunca o en un momento determinado.

Las relaciones patrón-cliente parecen estar implicadas en los evangelios, cuando la gente se acerca a Jesús pidiendo «misericordia» (por ejemplo, Mt 9,27: ciegos; 15,22: mujer cananea; 17,15: padre de un epiléptico; 20,30: de nuevo ciegos). Por otra parte, todas las relaciones positivas con Dios se basan en la idea de los contratos patrón-cliente. Por ejemplo, los carismas mencionados por Pablo en 1 Cor 12 y Rom 12 son dones procedentes de Dios, que requieren una especie de contraprestación en términos de lealtad, obe-

diencia, honor y sumisión. Tales dones provenientes de Dios como patrón celeste, es decir, como Padre, apuntan a una continuidad a largo plazo. El vocabulario teológico de la gracia está en relación con los favores otorgados por nuestro Patrón «que estás en los cielos». Sin embargo, existen formas de contratos patrón-cliente a corto plazo, de tipo discontinuo. Por ejemplo, los votos hechos a Dios, como el voto de nazireato que hizo Pablo (Hch 18,18; ver Hch 21,23-24 respecto a otros, y Nm 6,1-21 sobre su prescripción), son contratos a corto plazo. Una vez que el patrón, Dios, concede lo pedido y el cliente responde cumpliendo el voto, se vuelve al equilibrio y la relación se da por terminada.

Las personas que saben cómo poner en contacto a futuros clientes con los patronos que necesitan, pueden ser llamadas agentes de negocios (el término griego sería «mediador»). En los evangelios, Jesús actúa en gran parte como mediador, poniendo a la gente en contacto con su Patrón/Padre celestial, el Dios de Israel. Cuando envía a sus discípulos, Jesús les da el encargo de mediadores, con su misma tarea. Y, a lo largo del Nuevo Testamento, Dios es descrito en gran parte mediante la analogía del «patrón», en una relación patrón-cliente con quienes le dan culto, una relación típicamente mediterránea.

En resumen, nuestros extranjeros del siglo I se iban abriendo camino en la vida tratando de establecer contratos diádicos que pudiesen serles útiles. Con el paso del tiempo, una persona podía establecer relaciones contractuales con paisanos o con amigos de otras comunidades, abandonando ocasionalmente a quienes ya no le servían y desarrollando otras nuevas que tenían buenas perspectivas. Todos planeaban o trataban de planear relaciones con personas más poderosas, con patronos humanos y no-humanos. Su aproximación era pragmática y ecléctica, basada en la tentativa y el fallo, en un espíritu de «quien no se arriesga no pasa la mar», tan típico de la sociedad campesina tradicional. Así, personas honorables buscaban los medios de interesar y obligar a potenciales socios de quienes pensaban que podrían ayudarles, y de ese modo se comprometían a cumplir con los términos del contrato con quienes de hecho aceptaban su oferta. Mediante un número mayor o menor de tales vínculos contractuales con gente de igual rango o con superiores, las personas típicas del Mediterráneo del siglo I potenciaban sus intereses y su seguridad en el incierto mundo en que les tocaba vivir.

Desde el punto de vista del contrato diádico, la llamada dirigida por Jesús a otros para que le siguieran es un ejemplo del individuo

que inicia unas relaciones recíprocas con otros individuos. A veces Jesús se encuentra con el rechazo, como en el caso del joven rico (Mc 10,17-31; Mt 19,16-30; Lc 18,18-23). Lo importante es observar que el contrato diádico no obliga a un conjunto de personas más allá de los individuos (sólo quizás a sus mujeres e hijos) que hacen el contrato. En consecuencia, podía ser completamente normal que los discípulos de Jesús se peleasen y se desafiasen mutuamente, pues tenían establecidos vínculos con Jesús, no entre ellos (por ejemplo, Lc 9,46; 22,24). Además, la llamada de Jesús a los individuos tiene una base diádica, por ejemplo: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré» (Mt 11,28). La relación maestro-discípulo es igualmente diádica (Mt 10,24). Finalmente, las facciones de la iglesia de Corinto parecen haber tenido su base en relaciones diádicas con determinados apóstoles (1 Cor 1,12). Me gustaría decir de paso que la solución de Pablo al problema planteado por tal diadismo (parecida a la solución que se aprecia en Mt 23,8-10) consistió en explicar que las obligaciones debidas a Jesús deben ir dirigidas no a Jesús, sino a otros en relación diádica con Jesús, es decir, a los propios cristianos. El resultado era una especie de relación poliádica («poli» significa muchos): un número de personas ocupando *status* sociales equivalentes, organizadas en torno a un interés único y obligadas mutuamente en virtud de ese único interés, algo así como un gremio o una asociación funeraria romana.

Bienes limitados y acumulación de la riqueza

¿Cómo considerarían nuestros honorables extranjeros del siglo I el lucro o la acumulación de la riqueza? Por lo que hemos visto hasta ahora, la mayoría de la gente mediterránea del siglo I trabajaba para mantener su *status* heredado, no para hacerse ricos. La meta de la vida en una sociedad cerrada como la suya era la tranquilidad que suponía conservar el propio *status*, no la adquisición o el éxito. Teniendo en cuenta tal meta, sería imposible tratar de convencer a aquella gente de que podían mejorar su posición social trabajando más. Por esta razón, no encontrarás en el Nuevo Testamento una ética capitalista o comunista del trabajo. Y tampoco un programa de «acción social» dirigido a la redistribución de la riqueza o algo por el estilo. La realidad más cercana a este tipo de ideas en la Judea del siglo I sería el movimiento zelota, grupo que surgió por la época del levantamiento de Judea contra Roma (c. 66 d.C.). Sin embargo, como todos los movimientos de campesinos,

los zelotas no iban tras la remodelación de la sociedad, sino más bien tras el restablecimiento de la economía de subsistencia, a la que todos los campesinos creían tener derecho.

Al contrario, en el tipo de sociedad cerrada que estamos viendo, las personas honorables se esforzarían ciertamente por evitar y prevenir la acumulación de capital, pues lo considerarían una amenaza a la comunidad y al equilibrio comunitario, y no una precondición de mejora económica y social. Como todos los bienes son limitados, uno que tratase de acumular capital sería necesariamente alguien carente de honra; la palabra despectiva a esta respecto era «avaro». Una persona no podía acumular riqueza más que si otro la perdía o sufría un perjuicio. Un proverbio mediterráneo del siglo IV dice: «Toda persona rica es injusta o heredero de una persona injusta», o «Toda persona rica es un ladrón o heredero de un ladrón». La perspectiva era idéntica en el siglo I.

En gran medida, sólo los ricos sin honra, la gente no elitista deshonrosa y quienes escapan a la opinión pública (élites urbanas, gobernadores y reyes regionales) podían acumular riqueza impunemente. Lo hacían de varios modos, especialmente mediante el comercio, el cobro de impuestos y los préstamos. En el fondo, el comerciante, el recaudador de impuestos y el prestamista (a interés, por supuesto) eran iguales: se aprovechaban defraudando a otros, forzando a la gente a compartir con ellos su participación en los bienes limitados mediante la extorsión. El prestamista podía llevar a prisión a sus acreedores, con el propósito de presionar a la familia del acreedor a que devolviese el dinero que se debía (por ejemplo, Mt 5,25-26; Lc 12,57-59). Durante el ministerio de Jesús, los romanos recaudaban impuestos en Judea, mientras que Herodes lo hacía en Galilea. Sin embargo, había cobradores de impuestos, como Leví, que cobraban impuestos indirectos (parecidos a nuestros impuestos de bebidas alcohólicas, tabaco, etc.). En ese proceso, el recaudador podía estrujar a la gente por encima de lo que pedían los romanos; después pagaba a éstos lo que exigían y se embolsaba el resto (Lc 3,13; 19,1-9). Finalmente, el comerciante, el importador-exportador de la ciudad preindustrial, trabajaba a menudo por su cuenta o era un ciudadano no perteneciente a las élites, comisionado en secreto por ricos ciudadanos romanos o por otros miembros de las élites. Los comerciantes compraban en un lugar mercancías básicas y las vendían en otro a precios de monopolio, haciéndose con todo el dinero que podían, al margen de lo que se habían gastado. Todas estas formas de acumulación de capital eran vistas como formas de usura. Desde el punto de vista técnico, usura significa

hacer dinero permitiendo que otro use el tuyo, algo parecido a lo que hacen nuestros bancos y otras modernas instituciones de prestamistas. En el siglo I todas ellas serían consideradas formas deshonrosas e inmorales de usura. Comerciar, por su parte, significaba hacer dinero invirtiendo en ciertos bienes adquiridos en el extranjero con la esperanza (y la certeza) de venderlos en el propio país a un precio mucho más alto (por ejemplo, Lc 19,12-27). El comerciante, como el prestamista y el recaudador, era considerado básicamente un impío. Por ejemplo, en Sant 4,13-16, los mercaderes hablan así: «Hoy o mañana iremos a tal o cual ciudad y pasaremos allí un año; traficaremos y nos enriqueceremos». (Leed todo el pasaje. La crítica que encierra es que los comerciantes no confían en Dios, sino en sus propios ardides.)

Así, en las sociedades preindustriales, el beneficio y la ganancia se refieren normalmente a algo que consigue una persona mediante el fraude o la extorsión, es decir, a algo distinto del salario, la renta de costumbre, el préstamo recíproco o la venta directa de productor a consumidor. Pablo recuerda a sus lectores que «el salario no se cuenta como favor» (Rom 4,4), aunque ciertas personas ricas defraudaban a sus jornaleros negándoles lo que les debían (Sant 5,1-6). Tal avaricia era típica de los «amantes del dinero», de quienes trataban de acumular capital, una línea de conducta totalmente deshonrosa (ver 1 Tim 3,8.13; 6,5.6; Tit 1,7.11; 1 Pe 5,2; 2 Pe 2,15; Jds 1,11.16; ver también Mc 10,19: «No defraudarás»; 1 Cor 6,7-8; Mt 20,1-15).

Ahora bien, el hombre honorable no deseaba ser tachado de «avaro», por eso estaba cerrada para él la acumulación de capital, el beneficio. Esto es típico de una sociedad cerrada de bienes limitados, donde la gente está contenta con conservar su *status*. En tal sociedad, el dicho «Pues siempre tenéis a los pobres con vosotros» (Mc 14,7; Mt 26,11; Jn 12,8) es un tópico cultural, algo obvio para cualquier persona del Mediterráneo del siglo I que supiese pensar y que fuera razonable. Pero hay algo más que salta a la vista. ¿Quiénes son los pobres en una sociedad de bienes limitados?

En las sociedades campesinas, «pobre» no designaba exactamente una categoría social ni hacía referencia a la posición más baja en una serie de esas categorías. Ser «pobre» no era en modo alguno expresión de «clase» o de posición económica. La cultura que estudiamos se centra y tiene su principal valor en la pertenencia y en el orden basados en el honor y la vergüenza. El *status* en el que alguien nace, al margen de que sea alto o bajo, es normalmente hono-

rable. Los campesinos consideraban a todas las personas de su sociedad como «iguales». El dinero no era el determinante de la propia posición social o de la gama de *status*, como ocurre en nuestra sociedad; más bien lo era el nacimiento. Entonces, ¿a qué se refiere el ser «pobre»? Si consideramos los datos presentados en el Nuevo Testamento, encontramos dos series de usos de esa palabra. Ante todo, hay una serie de pasajes en los que el término «pobre» es usado sin descripciones. De tales pasajes no podemos sacar una idea clara de lo que están pensando los autores, excepto introduciendo nuestras propias ideas en sus palabras (Mt 19,21; 26,9.11; Mc 10,21; 14,5.7; Lc 18,22; Jn 12,5-8; 13,29; Rom 15,26; 2 Cor 6,10; 8,9; 9,9; Gál 2,10).

Por otra parte, hay otra serie de pasajes en los que la palabra «pobre» es usada en compañía de otros términos que describen la condición de la persona llamada «pobre». Así, Lc 4,18 trae una cita de Isaías en la que pobres son los presos, ciegos, endeudados. Mt 5,3ss, junto con Lc 6,20-21, citan a los pobres al lado de los hambrientos, los sedientos y los afligidos (afligido es la persona víctima del mal que se lamenta de la presencia de éste). Mt 11,4-5 enumera, junto con los pobres, a ciegos, cojos, leprosos, sordos y muertos, y Lc 14,13.21 a lisiados y a ciegos. Además, Mc 12,42-43 y Lc 21,2-3 hablan de la viuda pobre, y Lc 16,20-22 menciona al pobre Lázaro lleno de llagas, es decir, leproso. Finalmente, Sant 2,3-6 habla del pobre mal vestido como verdaderamente carente de poder, y Ap 3,17 considera que los pobres son los desdichados, dignos de compasión, ciegos y desnudos (algo parecido a la lista de Mt 25,34ss, donde encontramos al hambriento, al sediento, al extranjero, al desnudo y al encarcelado).

Ahora bien, si tomásemos todas estas descripciones adyacentes del grupo y las agrupásemos según lo que tienen en común, advertiríamos que ser llamado pobre era el resultado de un desgraciado cambio de fortuna o de ciertas circunstancias desfavorables. Pobres parecen ser quienes no pueden conservar su *status* heredado, debido a imponderables que les afectan a ellos y a sus familias: deudas, emigración, enfermedad, viudedad de la esposa, o algún accidente físico personal. En consecuencia, el «pobre» no constituiría una posición social permanente, sino una especie de categoría circunstancial que afectaba a la gente que desgraciadamente no podía conservar su *status* heredado. Así, los jornaleros, aparceros y mendigos nacidos en tales situaciones no eran personas pobres en la sociedad del siglo I. Y «pobre» no sería casi con toda seguridad una designación económica. Más aún, lo opuesto al rico no sería necesariamen-

te el pobre. Según el modo de percibir la realidad en una sociedad de bienes limitados, la mayoría de la gente no era ni rica ni pobre, sino iguales, en el sentido de que cada cual tenía un *status* que conservar de cierta manera honorable. La valoración personal no era económica, sino asunto de linaje. En este contexto, rico y pobre hacen en realidad referencia al avaro y al socialmente predestinado a la desgracia. Así, los términos no caracterizan tanto dos polos de la sociedad cuanto dos categorías minoritarias. Una de ellas, basada en la deshonra, lucha por aumentar su riqueza; la otra se basa en la incapacidad para conservar el propio *status* heredado al nivel que sea.

Bienes limitados y causalidad personal

Si las personas normales y corrientes del siglo I tenían siempre entre ellas a pobres marcados por el destino, también tenían siempre a ricos avaros (si no en su pueblo o en el barrio de la ciudad, seguramente en algún otro sitio). Como hemos dicho anteriormente, las personas honorables buscarían contratos patrón-cliente entre la gente de *status* superior, especialmente para hacerse con bienes y servicios de los que no se disponía normalmente en el pueblo o en la vecindad urbana. Cuando tenían que hacer frente a alguna crisis anormal, tratarían de tantear de diversos modos su fuente habitual de recursos, a ver cómo respondía. Esto se podía conseguir de manera mucho más fácil que en nuestra sociedad individualista, pues la gente de *status* más elevado eran también personalidades diádicas. También necesitaban vivir de acuerdo con la imagen de su ego proporcionada por otros y sancionada por la opinión pública. Los clientes devolverían a sus patronos favores intangibles, como la alabanza pública, el interés por su reputación entre la gente perteneciente al *status* del cliente, informando a los patronos de las conspiraciones y maquinaciones de otros (en suma, mejorando continuamente el buen nombre y el honor de sus patronos). En el sistema social del siglo I, altamente estratificado y consciente de la división en *status*, las élites ocupaban un puesto en justicia. La clara desigualdad en las personas y en los *status* sociales que podemos descubrir era considerada normal, útil y querida por Dios. Después de todo, no podemos controlar la familia en la que nacemos, su *status*, riqueza y prestigio. Todo esto lo heredamos en conformidad con el beneplácito de Dios. (Has de tener en cuenta también que la distinción social se convierte en discriminación sólo cuando tu sociedad reclama la igualdad social de todas las personas. Ninguna sociedad

del siglo I afirmó nunca la igualdad legal de todos los varones, mucho menos de todas las personas.)

Se esperaba, pues, que la persona honorable de alto *status*, lo mismo que la persona de *status* inferior, viviese y tratase de vivir conforme a la imagen que la sociedad le adscribía. Y esto implicaba la obligación de servir de patrón de los clientes de estratos sociales inferiores. Esta disposición posibilitaba a los miembros de determinado sistema cerrado buscar y a menudo conseguir el modo de acceder a otros sistemas, por ejemplo el arrendatario al propietario de los terrenos, el artesano rural a alguien de la ciudad, y esos dos a algún administrativo local, al emperador, a los dioses o a Dios. El centurión de Cafarnaún, que «edificó nuestra sinagoga» en Lc 7,1-10, era un patrón de esas características. La apelación de Pablo al emperador en Hch 25,25 es un ejemplo de la búsqueda de la salvación que tenía a su disposición un ciudadano romano. Desde la perspectiva de los bienes limitados, un individuo enfrentado a una crisis inhabitual podía encontrar una solución recurriendo con tacto a las fuentes de recursos situadas fuera de su estrato o sistema social. Si la maniobra tenía éxito, podía brotar la envidia en alguno de sus iguales, si bien tal éxito no era percibido como una amenaza directa para la estabilidad comunitaria, pues en la comunidad nadie perdía nada. Sin embargo, tal éxito debe hacerse público y ser explicado a los demás.

En otras palabras, lo que necesita explicación para prevenir la recriminación y las represalias comunitarias es el éxito conseguido en los límites entre el propio sistema cerrado y los sistemas adyacentes. Los resultados positivos surgidos de los contactos en esos límites eran atribuidos a la suerte, a la fortuna o a la providencia. Por ejemplo, encontrar una oveja o una moneda perdidas (Lc 15,6-9) y la alegría consiguiente requieren una explicación pública para prevenir las sospechas de robo. Los hijos varones (un factor económico en casi todas las escalas sociales del siglo I) son normalmente atribuidos a Dios (Lc 1,13). Observad también las parábolas del Reino en Mt 13,44 (tesoro en un campo); 13,45 (la perla); 13,47-48 (red barredera y pez). En todas ellas, la situación del Reino es comparada a la actividad de la gente que tiene algún éxito por azar o buena suerte. Por otra parte, las parábolas que tratan de ruegos dirigidos a patronos de distinto tipo (por ejemplo, Lc 18,1-5 [viuda y juez]; Mt 7,7-8 [conducta del mendigo]; Lc 18,9-14 [Dios y el fariseo y el publicano]; también las súplicas que dirigen diversas personas a Jesús, por ejemplo Mc 10,46-52 [el mendigo ciego Bartimeo]; Mc 10,35-41 [petición de Santiago y Juan]) indican el modo en que

alguien podía recurrir a un patrón de *status* superior, desde la persona local con prestigio, pasando por el propio rey, hasta algún dios o Dios.

Este último punto mencionado es bastante importante para comprender una clave fundamental de percepción compartida por nuestro grupo de extranjeros. Como hemos dicho repetidas veces, en las sociedades con bienes limitados, el trabajo denodado, la adquisición de bienes y las distintas capacidades humanas no confieren el poder suficiente para rescatar a una persona de una situación difícil inhabitual. Dicho de otro modo, la manipulación que una persona puede hacer de todas las cosas disponibles (del «ello») resulta improductiva e insuficiente para liberarse de situaciones realmente difíciles. Tal manipulación humana de todas las cosas disponibles se llama tecnología, y la tecnología del siglo I, aun aplicada exhaustivamente, no proporcionaba un crecimiento significativo del poder, la riqueza, la influencia o cualquier otra cosa. En consecuencia, aparte de la fortuna o la buena suerte, la única fuente de ayuda estaba en la manipulación de la gente disponible, de los «tús», de las personas de *status* más elevado que podían aliviar en situaciones inhabituales (las necesidades habituales estaban cubiertas por los contratos entre iguales o entre colegas). Más aún, si la buena suerte provenía en definitiva de Dios o de los dioses, entonces la divinidad se convertía también en un «tú» digno de manipulación. Lo que quiero decir es que, si para tener éxito en la vida resultaba obvio a todos que la tecnología, el trabajo denodado y las habilidades técnicas eran una pérdida de tiempo y realmente amenazantes para otros aun en el caso de que fuera lícito aplicarlas, entonces lo que le quedaba al individuo era aprender el modo de manipular a otros en beneficio propio. Tal manipulación requería conocimiento y habilidad, pues con mucha frecuencia la persona que ofrecía el mayor bien posible tenía que ser una de *status* superior. Este hecho cultural (que el éxito en la vida proviene de la manipulación de las personas) desemboca en algunas conclusiones típicas de la perspectiva de los bienes limitados.

La primera conclusión, una importante clave de percepción, es que todo efecto que cuenta en la vida tiene su origen en una persona. En consecuencia, cuando tiene lugar algo importante, positivo o negativo, la pregunta es «¿Quién lo ha hecho?» (no «¿Qué lo ha hecho?», como preguntamos en nuestra cultura). De aquí se desprende que algunas personas son más poderosas que otras, como puede fácilmente comprobarse en los efectos causados por distintas personas. La clave del éxito está, pues, en descubrir el poder de las

personas con las que real o potencialmente puede interactuar una persona honorable y usarlas para conseguir los propios fines, para la salvación en una situación difícil. Pensemos, por ejemplo, en la enfermedad y el dolor. En este contexto cultural, dado que la enfermedad es algo que cuenta en la vida de una persona, ¿quién podría causarla? Si la causa no soy yo ni cualquier otro ser humano que pueda golpearme, apuñalarme o herirme del modo que sea, entonces habrá que buscar la causa en alguien no-humano, en un «tú» no-humano. Y, si es algo causado por otra persona, incluso por personas no-humanas, entonces la curación consistirá en hacer desaparecer la influencia de la otra persona: un exorcismo. Por supuesto, todo exorcismo implica una curación, es decir, la reinstalación de una persona en la posición social que antes ocupaba.

Así pues, la gente honorable tiene que aprender el modo de tener éxito con las personas con las que pueden entrar en contacto, específicamente a través del pensamiento «sociológico» mencionado en el capítulo anterior. Las personas con las que alguien interactúa son tanto los seres humanos como los no-humanos que pueblan el ámbito de sus interacciones sociales. Todo esto indica que, en el Mediterráneo del siglo I, las estructuras sociales en general (como la economía basada en el parentesco), así como las expresiones concretas de esas estructuras (como la agricultura, a la que acompañan una buena o mala cosecha, la sequía, la escasez, la lluvia adecuada, etc.), son percibidas como algo creado, mantenido, controlado y gobernado por distintas personas, humanas y no-humanas, a tenor de las dimensiones de los efectos. La parábola de la cizaña sembrada junto con el trigo por un enemigo (Mt 13,24-30) apunta a un ser humano. Pero las grandes dimensiones de la experiencia humana, como el tiempo, la salud, la vida y su transmisión, el poder político, etc., están por encima y más allá de la capacidad de control del ser humano. Tales dimensiones son atribuidas a personas no-humanas. Así, en el período que estamos examinando, la gente percibía a Dios, a los dioses y a sus agentes (espíritus, demonios, ángeles) como necesarios para mantener el equilibrio tanto de la sociedad como de sus logros en los ámbitos social y físico, con frecuencia al margen de lo que pudieran hacer los seres humanos honorables. En otras palabras, para la persona mediterránea del siglo I, casi todas las realidades sociales que individualizan nuestros modernos libros de textos y los cursos de sociología, de psicología social y de ciencias naturales, serían percibidas como fenómenos «religiosos». La razón está en que la religión trataba con respeto a quienes controlaban la existencia humana. Y quienes controlaban

la existencia humana eran las personas no-humanas y humanas situadas por encima de nosotros, a quienes se debe honor y respeto.

Así, las fuentes más seguras y comunes de ayuda y seguridad de que disponía la gente de la sociedad mediterránea del siglo I eran personas del mismo rango, así como, y especialmente, los seres humanos y no-humanos de mayor rango que controlaban su existencia a gran escala. La clave del éxito estaba en aprender a manipular a las personas que se tenía a mano. El contrato patrón-cliente apunta a una fase de esta clase de manipulación en la relación entre superiores y subordinados. Nuestros aldeanos y la gente no elitista de la ciudad creían tener un derecho moral a la subsistencia y a la interacción recíproca con las élites más afortunadas de su sociedad, desde el rico propietario agrícola local a los dioses o a Dios. Y mientras estas élites permitiesen la subsistencia de la gente más baja, poco importaba lo que exigiesen en impuestos, tributos, sacrificios y cosas parecidas. Y mientras estas élites permitiesen a las personas de *status* inferior interactuar con ellos en las relaciones patrón-cliente, poco importaba el desequilibrio que sufrieran en prestigio y poder, pues de cualquier modo todos eran «iguales».

Bienes limitados y estructura del mundo social

Antes de acabar este capítulo, podemos considerar la estructura general del mundo social que experimentaban los extranjeros que estudiamos al leer el Nuevo Testamento. La percepción de los bienes limitados conduce a la percepción de la causalidad personal. El contrato diádico era un medio importante del que disponía la gente para abrirse camino en un mundo en el que todas las cosas importantes de la vida eran determinadas y causadas por las personas. Este mundo de personas estaba formado por una serie de grados que incluían a las personas (de hecho a la realidad toda), al cosmos y a Dios en la cumbre. Dado el evidente principio de que perjudicar o ayudar a una persona era algo propio de otra persona, humana o no-humana, el mundo social del Mediterráneo del siglo I estaba habitado por personas relacionadas de manera vertical dentro de sistemas limitados, cerrados, horizontales. De la manera siguiente:

(1) Dios. En la cumbre estaba Dios, a quien el mundo mediterráneo conocía como «el Altísimo» (ver Lc 1,32.35; 2,14; 6,35). Los semitas en general (los israelitas en particular) creían que con Dios todo era posible (ver Lc 1,37; Mc 10,27; Mt 19,26; Lc 18,27). Las élites romanas y griegas creían que Dios mismo era limitado: no

podía hacer un círculo cuadrado, hacer que los ríos discurriesen hacia atrás, obligar al océano a cubrir por entero la tierra, etc.

(2) Los dioses, hijos de Dios o arcángeles. Formaban una especie de burocracia celeste encargada de un segmento del cosmos o de cumplir las órdenes de Dios. Satán (nombre persa para designar a un espía, un agente de un servicio secreto), o el demonio (traducción griega de Satán), era originalmente el agente del servicio secreto de Dios, como en Job 1; según la gente del siglo I, este personaje negativo dirige una especie de revuelta palaciega contra Dios, y Satán quiere implicar también a los humanos (ver Lc 4,6). Los seres que habitan en este nivel pueden influir en cualquier realidad situada por debajo de ellos, pero no en Dios. Están controlados por Él.

(3) Personas no-humanas inferiores. Entre ellas están las fuerzas sobrehumanas que influyen en los seres humanos y en su mundo; son llamados ángeles (un servidor del cielo, originalmente un término semítico para designar a un agente de la corte celestial, un tipo de factótum celeste), espíritus (un poder del cielo, un término semítico para designar el poder sobrehumano conocido por sus efectos) o demonios (la palabra griega para referirse a esos poderes sobrehumanos; los romanos los llamaban genios). También todos éstos podían influir a voluntad en la realidad situada debajo de ellos, pero no en lo que estaba por encima. Recibían órdenes de quienes estaban por encima de ellos, y en última instancia eran controlados por Dios.

(4) Seres humanos. Este nivel comprende a la humanidad en una sociedad estructurada, en una escala que va desde el emperador al esclavo imperial, desde el sumo sacerdote al esclavo israelita. En esta estructura piramidal, las personas de rango más elevado podían influir a voluntad en todos los que estaban situados debajo de ellos, pero no viceversa.

(5) Seres inferiores a los humanos. Si las creaturas inferiores a la humanidad influyen en los seres humanos, se debe a que están manipuladas por otros situados por encima o por debajo de la escala de las personas, que los usan en provecho propio.

Una supervivencia con sentido implicaba claramente la conservación del propio lugar en esta escala. En razón de su bienestar y seguridad (o simplemente porque ésta es su naturaleza), toda persona que ocupa un lugar elevado trata de manipular a los de abajo y busca la no interferencia de los colegas situados en el mismo plano. Si las personas situadas en niveles inferiores desean conseguir una influencia eficaz en algún ser de nivel superior, una especie de agen-

te intermediario, necesitan actuar como palanca social. Por supuesto, ese agente debe relacionarse de algún modo o provenir de la misma esfera que el ser superior sobre el que se desea influir, o de una esfera superior. Dios, que está en la cumbre de la escala de los *status*, controla eficazmente a todos los demás.

Resumen

El mundo mediterráneo del siglo I podría ser descrito como una sociedad campesina, es decir, una sociedad de ciudades preindustriales rodeadas de poblados sobre los que ejercían las ciudades su control e influencia. La mayor parte de la gente vivía en pueblos o en barrios artesanos de la ciudad preindustrial. Para esta mayoría (y parece que también para la minoría elitista), la cosa más clara que tenían en la vida era que todos los bienes son limitados. Esta percepción subyace a la conducta que se creía necesaria para una adecuada existencia humana. La necesidad básica de seguridad en un mundo amenazador y amenazado, percibido a través del prisma de la limitación de bienes, ponía al descubierto las fuentes del poder y la influencia, de la riqueza y la lealtad, en las interconexiones del propio sistema cerrado y entre los miembros selectos de un grupo de iguales. La conducta desplegada en estos límites, horizontalmente considerados, implicaba obligaciones recíprocas con los propios colegas. Si los consideramos verticalmente, tal conducta adoptaba la forma del sistema patrón-cliente. Tanto las relaciones entre colegas como las relaciones entre patrón y cliente implicaban obligaciones recíprocas que podíamos denominar contratos diádicos.

Personas honorables en este mundo de bienes limitados eran las que sabían cómo conservar su *status* heredado. En su deseo de mantener la importancia de la propia imagen, las personas honorables sabían cómo usar a sus colegas, así como a personas humanas y no-humanas poderosas y socialmente superiores, para afrontar los problemas que les planteaba la vida. Por supuesto, esto implicaba la necesidad de llegar a conocer a los patronos, una especie de ciencia política popular. El sistema patrón-cliente entre seres humanos se correspondía con un sistema entre los seres no-humanos que controlaban la existencia humana, dando como resultado un sistema cósmico patrón-cliente que abarcaba también a los seres humanos. De este modo, las personas honorables sabían también cómo manipular a las personas poderosas no-humanas, para que les ayudasen a dar respuesta a los problemas de la vida. Esto implicaba a su vez

la necesidad de conocer patronos cósmicos, una especie de ciencia natural popular y personalista que acompañaba al conocimiento de Dios.

Comprobación de la hipótesis

Una vez más, te corresponde aprobar o rechazar los modelos que acabamos de presentar. Esta vez usaremos el evangelio de Lucas como cantera para extraer los datos que pueden dar validez o invalidar el modelo. Sin embargo, me gustaría empezar con una advertencia. Parece que el autor del evangelio de Lucas no conocía muy bien Palestina, en el sentido que menciona como ciudades (en griego *polis*) localidades que no eran más que poblados, o incluso pueblos un poco grandes, como Nazaret y Belén. Las principales ciudades preindustriales de Palestina durante el período del Nuevo Testamento eran Jerusalén, Cesarea (donde vivía el prefecto romano), Tiberiades (donde vivía Herodes Antipas), Séforis, Sebaste y Neápolis (Nablus) en Samaría, y la liga de diez ciudades conocida como Decápolis (término griego por «diez ciudades»). Había también otras ciudades a lo largo de la costa mediterránea. Quizás Lucas llama a ciertas localidades «ciudades» para indicar a sus lectores que las personas provenientes de esos lugares eran gente de élite, y no simples campesinos. Puedes comprobar esto buscando en unas concordancias la palabra «ciudad» en Lucas y controlando quiénes vienen de esos lugares y qué funciones desempeñan en la historia del evangelio.

Comprobemos los modelos presentados en este capítulo:

> Basándote en la jerarquía de *status* mencionada en este capítulo, clasifica a los siguientes personajes de los tres primeros capítulos de Lucas en función de su *status:* 1,5: Herodes, rey de Judea (37-4 a.C.); Zacarías, sacerdote; Isabel, aaronita de familia sacerdotal; 1,19.26: Gabriel («poder de Dios»), un ángel de la presencia (de Dios); 1,27: María y José de Nazaret, un poblado galileo, de clase baja (1,48; 2,46); 2,1-2: César Augusto (27 a.C.-14 d.C.), Quirino, gobernador de Siria; 2,8ss: pastores; 2,25: Simeón de Jerusalén; 2,36: Ana, viuda de Jerusalén; 2,46: maestros del Templo de Jerusalén; 3,1: Tiberio César (14-37 d.C.); Poncio Pilato, gobernador de Judea (25-36 d.C.); Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.); Filipo (4 a.C.-34 d.C.: estos dos últimos eran hijos de Herodes el Grande, mencionado en 1,5); Anás y Caifás, sumos sacerdotes. Si tienes paciencia, puedes tratar de clasificar a todas las personas mencionadas en Lucas. ¿Qué puedes deducir de tu clasificación en lo referente a interacciones sociales?

En la predicación de Juan el Bautista (3,10-14), ¿qué tipo de reforma social está en juego: una revolución social, compartir los bienes con todos, o simplemente ayudar a la gente a conservar su *status* original? ¿Quiénes son los avaros, la gente mala mencionada aquí? ¿Por qué su predicación habría de ponerles en una situación incómoda en el marco de una sociedad de bienes limitados?

Desde la perspectiva de la limitación de bienes, ¿por qué la gente de su pueblo rechaza a Jesús en 4,14-30? Observad que en 4,15 la reputación de Jesús había crecido de tal modo que era «glorificado» (mantenido en alto; honor públicamente reconocido) por todos, menos por sus paisanos de Nazaret.

Jesús sana a la suegra de Simón en 4,38-39. ¿Explica esto el que Jesús pudiese usar la barca de Simón en 5,3? Observad que Simón tiene un contrato de colegas con Santiago y Juan en 5,10. Según este pasaje, ¿qué tipo de deuda tienen Simón, Santiago y Juan con Jesús por haberles ayudado en la pesca? ¿Se parece Jesús a un patrón en busca de clientes, usando un estilo diádico?

Jesús establece un vínculo diádico con Leví en 5,27-30. ¿Cuál es la respuesta de Leví? ¿Por qué una comida con sus amigos? ¿Indica el por qué el contrato diádico?

El pasaje 6,1-5 tendrá más sentido si lees la ley en que se apoya: Dt 23,24-25. ¿Qué implica esto en virtud de los bienes limitados? ¿A quién pertenece en último término el país, la Tierra Santa? ¿De quién son deudores la gente por los frutos de la tierra?

Observad las normas culturales que implica 6,32-36: «amad a los que os aman»; «haced el bien a quienes os hacen el bien»; «prestad a aquellos de quienes esperáis recibir». Establecer un contrato diádico con otro es un signo de reconocimiento, honor y amistad mutuos. ¿Pero qué se puede comparar con Dios, según Jesús, en este pasaje?

En 7,1-10, ¿cómo consigue el centurión convencer a Jesús? Observad la función de los ancianos del lugar, que actúan como «palancas», consiguiendo acceder al maestro errante (v. 3); después algunos amigos (v. 6) atestiguan que el centurión juega un papel de subordinado, a pesar de ser un extranjero con un *status* superior (vv. 6-8).

Si Jesús controlaba a los malos espíritus (7,18-23, especialmente v. 21, y a lo largo del evangelio), ¿dónde crees que habría que situarlo en la jerarquía o escala de «personas» de la que hemos hablado al final de este capítulo? ¿Quién se opondría a situarlo por encima de la categoría de los humanos? ¿Dónde situarías a los malos espíritus: en el nivel humano o en el subhumano?

En la parábola del acreedor (7,40-42), observad la relación asimé-

trica y el grado de deuda implicados en el contrato patrón-cliente. ¿Cuál es la conducta habitual con un invitado en la propia casa (7,44-46)? A la luz del modelo del contrato patrón-cliente, ¿qué significa «amar mucho» (v. 47)?

¿Por qué ayudan a Jesús con sus bienes las mujeres ricas de 8,1-3? ¿Lo explica el contrato diádico?

En virtud del contrato diádico y de la idea del honor en una sociedad de bienes limitados, ¿cómo deberían ser socorridos los discípulos de Jesús en 9,1-6; 10,1-12? ¿Por qué han de ser enviados?

En la parábola del buen samaritano (10,29-37), ¿qué obligación tendría con el samaritano el hombre socorrido? A la luz del contrato diádico, ¿por qué se negarían a socorrer al hombre herido el sacerdote y el levita?

¿Cómo aclara el contrato diádico la parábola del amigo inoportuno en 11,5-8?

A la luz de la percepción de los bienes limitados, ¿qué presenta como típico de la conducta de un hombre rico la parábola de 12,16-21?

¿Qué trato tiene con sus esclavos un rico propietario a la luz de la parábola de 12,42-48? ¿Por qué?

En 14,12-14 tenemos las mismas reglas culturales que en 6,32-37, y ambas series implican un contrato diádico. En este contexto, ¿quién es un pobre? ¿Sería alguien que no puede establecer un contrato diádico, incapaz de responder al otro con la misma moneda o de ayudarle, p.e. un lisiado, un cojo, un ciego?

¿Cómo refuerza el administrador sin escrúpulos de 16,1-8 unos contratos diádicos que le aseguren su salvación futura?

La historia de Zaqueo (19,1-8), recaudador de impuestos (o de aduanas), dice que era rico. ¿Cómo se hizo rico (v. 8)? ¿Qué tiene de malo hacerse rico de ese modo en una sociedad de bienes limitados?

Según 19,12-27, ¿cómo se hace más rico el miembro noble de una élite en una cultura de bienes limitados?

¿Qué implica la certeza de Jesús de que el propietario le dejaría en préstamo un borrico en 19,30-34? De manera análoga, ¿qué se puede decir del lugar para celebrar la Pascua en 22,7-13, y de la presencia de José de Arimatea, un miembro del sanedrín de Jerusalén (consejo nacional) en 23,50-53? A la luz de los modelos ofrecidos en este capítulo, ¿qué sentido encuentras en las afirmaciones de Pablo de que Jesús se hizo pobre por nosotros, como la de 2 Cor 8,9 y la del himno de Flp 2,6-11?

Referencias y lecturas recomendadas

Elliot, J.H., «Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide», *Forum* 3 (1987) 39-48.

____, «Temple Versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions», en J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 211-240.

Malina, B.J., «Patron and Client: The Analogy Behind Synoptic Theology», *Forum* 4 (1988) 1-32.

Moxnes, H., *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel,* Filadelfia: Fortress Press, 1988.

Oakman, D., *Jesus and the Economic Questions of His Day,* Queenston, Ontario: Edwin Mellen Press, 1986.

____, «The Ancient Economy in the Bible: BTB Readers Guide», *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) 34-39.

____, «The Countryside in Luke-Acts», en J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 151-180.

____, «Was Jesus a Peasant? Implications for Reading the Samaritan Story (Luke 10,30-35)», *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992) 117-125.

Potter, J.M., M.N. Díaz y G.M. Foster (eds.), *Peasant Society: A Reader,* Boston: Little, Brown & Co., 1967.

Rohrbaugh, R., *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age,* Filadelfia: Fortress Press, 1978.

____, «The City in the Second Testament: BTB Readers Guide», *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) 67-75.

____, «The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations», en J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 125-151.

Scott, J.C., *The Moral Economy of the Peasant,* New Haven: Yale University Press, 1976.

Sjoberg, G., *The Preindustrial City: Past and Present,* Nueva York: Free Press, 1960.

Wolf, E.R., *Peasants,* Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall, 1966.

V

Parentesco y matrimonio: Fusiones familiares

Hasta este momento hemos conseguido aprender bastante del grupo de extranjeros al que observamos al leer el Nuevo Testamento. Somos capaces de apreciar que sus principales intereses estaban arraigados en percepciones controladas por el honor y la vergüenza, en una especie de lucha vital caracterizada por el conflicto. Participaban en esa lucha como personalidades orientadas y definidas por el grupo, que percibían el mundo como totalmente limitado y controlado por personas de diverso tipo. Sus esfuerzos se dirigían a mantener su *status* heredado mediante relaciones contractuales diádicas. La cuestión que abordamos ahora es el modo en que recibían su *status* heredado. Obviamente, la herencia está relacionada con la familia y el parentesco. ¿Qué rasgos definían al parentesco del siglo I? ¿Cómo era la familia? ¿Y cómo el matrimonio que constituía el núcleo familiar?

Para poder responder a estas preguntas, hemos de recurrir una vez más a consideraciones abstractas y a la elaboración de modelos, a semejanzas descubiertas en un alto nivel de abstracción que nos permitan ver en qué nos parecemos ellos y nosotros. Al mismo tiempo, habremos de sumergirnos en lo concreto para descubrir que tales semejanzas se expresan de manera muy distinta en el nivel de las normas culturales específicas y de la conducta que deriva de esas normas.

Parentesco

Como hemos podido ver, las normas sociales representan los «debes» de un grupo. Se trata de las claves culturales que orientan a

la gente en la percepción y evaluación de personas, cosas y acontecimientos de su experiencia. El parentesco hace referencia a los modelos de tales normas sociales que regulan las relaciones humanas, basadas directamente en las experiencias del nacimiento y del ciclo vital, desde el vientre materno, pasando por las etapas de desarrollo, hasta la muerte. Las normas de parentesco confieren básicamente significado y valor a las interacciones y resultados biológicos humanos. En otras palabras, las normas de parentesco simbolizan las interacciones biológicas humanas y los resultados que derivan de tales interacciones. En el fondo, las normas de parentesco están enraizadas en la percepción social de que las relaciones humanas pueden establecerse (y de hecho lo están) entre personas por haber nacido de determinados padres o por la posibilidad que ofrece el haber nacido de la unión de dos (o más) seres humanos. El matrimonio hace referencia a tal unión de dos (o más) seres humanos en tanto en cuanto está relacionado con el parentesco; de ahí que el matrimonio sea un subconjunto de las normas de parentesco.

El área social que cubre los nacimientos reales o potenciales puede dividirse en cuatro categorías: (1) la selección de la pareja que va a casarse; (2) el vínculo matrimonial (la unión sexual y social, relativamente permanente y socialmente sancionada, de uno o más hombres con una o más mujeres); (3) la familia conyugal directa de esposo(s), esposa(s) e hijos, es decir, la familia nuclear, la familia de procreación y el vínculo familiar conyugal; (4) la relación secundaria *(extended)* de parentesco más allá de la familia conyugal inmediata, es decir, la familia secundaria, la familia de orientación y el vínculo más amplio de parentesco. Estas categorías sociales cubren el área de las normas de parentesco y son una forma de establecer los límites. Pues las normas de parentesco trazan líneas entre la gente, entre «nosotros» y «ellos», de un modo regular aunque caleidoscópico. Las normas de parentesco indican (pero también regulan y prescriben) lo cerca que hay que estar para poder formar parte de una familia conyugal, de una familia secundaria, de un pueblo. También establecen y controlan el modo en que otro u otra debe ser para poder convertirse en esposo o esposa: ¿otro sexo?, ¿otro *status*?, ¿otra familia?, ¿otro linaje?, ¿otro grupo étnico? Implican asimismo un factor temporal, indicando hasta dónde están en vigor los vínculos del matrimonio, de la familia y de la familia secundaria. Por ejemplo, ¿hasta cuándo esperas ser el hijo o la hija de tus padres? ¿Implica tu matrimonio una ruptura en el vínculo hijo/hija, o seguirá adelante este vínculo? ¿Hasta cuándo serán tus

padres esposo y esposa? ¿Sobrevive a la muerte esta relación? ¿Por cuánto tiempo debes permanecer con la pareja para que otros de tu grupo te consideren casado o casada? ¿Influye en el asunto del matrimonio el tener un hijo? ¿Por qué no es lo mismo una relación sexual ocasional que una relación continuada?

En suma, las normas de parentesco se ocupan de la selección de la pareja así como de la cualidad y duración del vínculo matrimonial (esposo y esposa), del vínculo de la familia conyugal (padres, hermanos, hermanas = hijos) y del vínculo de la familia secundaria (parientes que no pertenecen a la familia conyugal inmediata). La selección de la pareja, considerada a un alto nivel de abstracción, depende del modo en que una cultura determinada afronte los conflictos potencialmente disgregadores en un grupo de parentesco. Los conflictos internos, como los provocados por el reparto de la herencia y de la riqueza, deben mantenerse en un zona algo restringida. Más aún, la cooperación positiva o la solidaridad debe ser mantenida en un nivel mínimo, de tal modo que el grupo pueda sobrevivir de un modo significativo, humano. La expresión de solidaridad o de cooperación positiva puede tomar la forma de (1) prohibir los matrimonios dentro de la unidad de parentesco. A esto se le llama exogamia, es decir, la exigencia de que el cónyuge venga de fuera de la unidad de parentesco. La exogamia, la apertura a grupos de fuera, simboliza el universalismo, pues vincula a gran escala a distintos grupos de solidaridad (práctica común en muchos estados modernos). La cooperación positiva puede adoptar también la forma de (2) prohibir los matrimonios fuera del grupo de parentesco. A esto se le llama endogamia, es decir, la exigencia de que el cónyuge sea miembro de la unidad de parentesco. La endogamia, la cerrazón a grupos de fuera, simboliza el particularismo, pues desemboca en una sociedad de segmentos relativamente pequeños y cerrados (actitud preferente en el mundo mediterráneo del siglo I).

Finalmente, la cualidad del vínculo matrimonial deriva de una combinación de la propia imagen social, de las funciones basadas en el género (qué se pide a hombres y a mujeres exclusivamente en virtud de su sexo), del sistema de la familia conyugal (normas que prescriben y adscriben obligaciones y derechos a los miembros de la familia en virtud del orden en el nacimiento, del género, de la edad) y del sistema de parentesco en general (derechos y obligaciones de las familias conyugales relacionadas entre sí). Si todo esto suena un poco complicado, es porque realmente lo es. Es evidente que el sistema de parentesco en una moderna sociedad occidental no se presta a un análisis sistemático completo. Quiero decir que,

aunque puedas creer que las relaciones de parentesco que has asimilado desde tu niñez y que se han convertido en parte integrante de tu personalidad y tu lenguaje son completamente naturales porque las das por obvias, en realidad puede que no sean tan simples. En primer lugar, los sistemas de parentesco revelan su complicación cuando son sometidos a análisis; en segundo lugar, incluso el sistema de clase media de una sociedad moderna occidental, conocido para la mayoría de nosotros, no coincide en todo con las culturas del mundo. Es muy poco probable que el «padre» o la «madre» de la sociedad israelita del siglo I fueran los mismos que el «padre» o la «madre» de la Europa central de Freud o de la moderna sociedad americana.

Principales rasgos estructurales del sistema comparado del parentesco

Dada la complicación de parentesco, quizás el modo más fácil de captar las diferencias entre nuestras normas de parentesco y las de la sociedad israelita (y con frecuencia del Mediterráneo) del siglo I sea repasar nuestras normas al tiempo que las contrastamos con las de nuestro grupo de extranjeros. Estamos situados a un alto nivel de abstracción, lo cual significa que, en el nivel concreto, no todos los rasgos mencionados se realizarán perfecta y completamente. Las normas son «debes» ideales que a menudo aparecen diluidos en el vivir concreto. Sin embargo, sirven de continuo apoyo a la vida y ayudan a calibrar los éxitos o los fracasos, la conformidad o la disconformidad. Si te preguntas por qué habrías de someterte a toda esta serie de análisis «mudos», deberías considerar el propósito de esta investigación: ¿cómo podemos ajustarnos al grupo de extranjeros que observamos al leer el Nuevo Testamento? ¿Cómo interpretaban y qué sentían al ser padre, madre, esposo, esposa, hermano, hermana? ¿Qué significaba para ellos el matrimonio? ¿Qué implicaba el divorcio? ¿Y qué pretendía Jesús con su conocida prohibición del divorcio? Ninguna de estas preguntas puede ser adecuadamente respondida sin conocer las normas de parentesco, que son como la masa oculta de un iceberg del que sólo se percibe la punta de las preguntas anteriores. Si roturamos con paciencia las normas del parentesco cosecharemos probablemente el premio de una respuesta a estas dimensiones del Nuevo Testamento.

Como cualquier lector de la Biblia sabe, el libro sagrado está repleto de normas de parentesco, algunas explícitas, implícitas la ma-

yoría. Estas normas cambian con el paso del tiempo, desde el período de la inmigración de Abrahán a Canaán, pasando por la conquista de la élite cananea por obra de Josué, hasta el período postexílico y la época de Jesús. A continuación expondré los rasgos del sistema de parentesco americano, seguido de los rasgos correspondientes del Israel postexílico del siglo I d.C. Más tarde podemos considerar los rasgos de parentesco bíblicos preexílicos.

(1) La prohibición de matrimonios entre parientes tiene como función prevenir potenciales conflictos disgregadores en el grupo de parentesco. Normalmente, al mencionar tales matrimonios, se habla del tabú del incesto. En los Estados Unidos, las normas prohíben las relaciones sexuales (y por tanto el matrimonio) con el padre, la madre, los hijos, los abuelos, el tío, la tía, la sobrina o el sobrino, y veintinueve estados prohíben el matrimonio entre primos hermanos. Se dice que ésos son parientes «carnales» (un término altamente simbólico para indicar una relación permanente y duradera).

En la época del Nuevo Testamento, parece que estaba en boga una lista de personas con las que se prohibía tener relaciones sexuales según Lv 18,6-18 y 20,11-21. Estas reglas estaban originalmente orientadas a las obligaciones, en el ámbito de la conducta sexual, del primogénito del grupo en la edad viril. Eran reglas familiares observadas y aplicadas por el cabeza de familia en un ambiente polígamo. En el siglo I, estas reglas integraban una lista de personas con las que estaba prohibido casarse. Si las leéis con tranquilidad, veréis que incluyen al padre, la madre, los hijos, los abuelos, los tíos y las tías, algo parecido a nuestras prohibiciones si exceptuamos sobrinas, sobrinos y primos (que no integraban la lista). Sin embargo, la lista incluía también personas a las que nosotros llamamos parientes políticos, como madrastras, cuñadas, nueras, tías políticas, y a los correspondientes parientes masculinos según el punto de vista femenino. Además, una cuñada viuda sin hijos debía ser desposada por un hermano del difunto para darle descendencia; se trata del matrimonio de levirato (del latín *levir*, que significa cuñado). Llegado a este punto, me hago una pregunta: ¿estaban tales parientes vinculados por ley o por sangre? Observad que en 1 Cor 5,1ss se prohíbe a un hombre casarse con su madrastra tras la muerte de su padre. Esto podría indicar que había cierto vínculo de sangre. Por otra parte, según Mc 6,18, no se permitía a un hermano casarse con su cuñada divorciada, dando nuevamente a entender cierto tipo de relación consanguínea.

(2) En los Estados Unidos el matrimonio es monógamo, sin

modelos matrimoniales obligatorios dentro del grupo de parentesco, a excepción de los límites impuestos por el incesto. Más aún, el matrimonio es generalmente exógamo, fuera del grupo de parentesco.

En el judaísmo del siglo I, y entre las masas no elitistas, el matrimonio era normalmente monógamo, como entre griegos y romanos. Sin embargo, en el mundo mediterráneo, incluida la Casa de Israel, existía una marcada preferencia por mantener a las hijas tan cerca de la familia nuclear, conyugal, como lo permitían las prohibiciones del incesto. Más aún, aunque se pretendían con ilusión los matrimonios entre primos por parte del padre o de la madre, siempre era preferido el matrimonio con primos por parte de padre. Esta inclinación al matrimonio entre primos (no era una norma inquebrantable) es denominada endogamia mediterránea.

(3) Los americanos no hacen distinciones entre parientes paternos y maternos cuando deciden casarse dentro del grupo de afines. En el mundo mediterráneo casi siempre es favorecida la línea paterna, como se pone de manifiesto en la endogamia mediterránea.

(4) En los Estados Unidos, el apellido desciende por vía paterna, pero apenas tienen importancia otros aspectos de la línea masculina. El sistema de la descendencia tiende a ser bilineal o, más exactamente, multilineal. Estos primeros cuatro rasgos indican que, en el sistema de Estados Unidos, las líneas de los antepasados de un individuo concreto pueden dispersarse indefinidamente, con multitud de líneas hereditarias a las que se puede recurrir con un propósito determinado. De ese modo, el sistema endomatrimonial y de parentesco no corre el peligro de la proximidad.

En el Mediterráneo del siglo I, se subraya casi exclusivamente la línea de descendencia masculina. Así lo indican las genealogías de Jesús en Mt 1,2-16 y Lc 3,23-38. El sistema de descendencia es patrilineal, con las líneas de los antepasados dirigidas al padre y a su linaje. De ese modo, el sistema endomatrimonial y de parentesco está altamente concentrado.

(5) El sistema americano hace hincapié en la familia inmediata, conyugal, y excluye a la parentela, a la que se concede igual tratamiento por parte de la familia de procreación. La familia conyugal (o familia nuclear) es un pequeño grupo compacto integrado por dos generaciones (padres e hijos) unidas por vínculos de lealtad compartida, y que cuida de los jóvenes hasta que alcanzan la madurez y puedan repetir el proceso de la creación de una familia. La edad que señala el final del período de madurez (que comienza con

la adolescencia) llega actualmente hasta los treinta; a esta edad la gente debería estar establecida por su cuenta y casada. En este sistema, ya no existen lazos rígidos de tipo económico, político o religioso basados en el parentesco, ni culto a los antepasados, ni conexiones formales con parientes del pasado.

En el mundo mediterráneo del siglo I, la unidad más rígida de lealtad compartida es el grupo de hermanos y hermanas, cuyos cónyuges entran como extraños en el grupo y lo siguen siendo de algún modo. El afecto que puede esperarse como signo de la relación esposo-esposa es normalmente un signo de las relaciones hermano-hermana y madre-hijo. El grupo afín comparte con frecuencia lazos económicos, políticos y religiosos, y es consciente de su vinculación formal con parientes del pasado. Ilustran esto actitudes como: «Tenemos a Abrahán como padre» (Lc 3,8); las genealogías; y la conciencia de Pablo de ser «del pueblo de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo nacido de hebreos; fariseo en cuanto a la ley» (Flp 3,5). En este sistema, los parientes cercanos podían legalmente ocultar a los de fuera sus mutuas ofensas y ocuparse de proteger el honor familiar (así, la familia de Jesús acude a apartarle de una situación embarazosa en Mc 3,20-31).

(6) En América, la familia inmediata de padre, madre e hijos es generalmente la unidad social efectiva, de residencia y de consumo. Por consenso social, la unidad conyugal independiente y autónoma es considerada deseable, justa y adecuada. Si otros parientes tuvieran que vivir en el domicilio conyugal, la situación sería considerada desafortunada. Los padres americanos no deben interferir en las familias de sus hijos, excepto en casos extraordinarios.

En el mundo mediterráneo, la familia podía incluir al padre, la madre y al primogénito y su familia, así como a otros hijos solteros. Éstos podían vivir en estrecha proximidad, compartiendo a veces el mismo espacio con otros hijos casados y sus respectivas familias. Este tipo de familia tendía a ser la unidad social efectiva, de residencia, consumo y producción. Cada familia conyugal sería autónoma, aunque el honor del grupo de parientes era asunto de todos, y todos interactuaban con naturalidad. Por consenso social, esto era lo deseable, justo y adecuado. Los padres interferían fácilmente en las familias de sus hijos. Los parientes que vivían en el hogar (junto con sujetos como esclavos, trabajadores a sueldo, etc.), especialmente los padres, eran considerados positivamente. Observad cómo la suegra de Simón Pedro vivía en la casa, una casa en la que residían Simón y Andrés (presumiblemente con sus familias; ver Mc 1,29-

31; Mt 8,14-17; Lc 4,38-41; y 1 Cor 9,5, respecto a la esposa de Pedro). Además, la organización del movimiento de Jesús estaba eventualmente encabezada por «Santiago, el hermano del Señor» en Jerusalén tras la ascensión (Gál 1,19; ver también Hch 12,17; 15,13). También los parientes de Jesús toman parte en la difusión del movimiento junto con sus esposas (1 Cor 9,5). Observad que Mateo, Marcos y Lucas no mencionan a María, la madre de Jesús, en la escena de la crucifixión; sin embargo, tras la resurrección, María y los hermanos de Jesús están en Jerusalén (Hch 1,14), sin duda para reclamar su cadáver, como era propio de los miembros de la familia.

(7) En los Estados Unidos, el grupo familiar, más que una unidad productiva, es una típica unidad de consumo, especialmente en los centros urbanos, donde vive ahora la inmensa mayoría de la gente.

El mundo preindustrial mediterráneo se caracterizaba por estar integrado por familias como unidades productivas. Sin embargo, el trabajo de hombres y de mujeres estaba claramente separado (advertid, por ejemplo, que en la parábola sobre la preocupación de Mt 6,25-31 se compara a los pájaros con el trabajo de los hombres y a los lirios del campo con el de las mujeres). Como unidad productiva, la familia era el centro de las actividades de cada miembro de la familia, y las actividades extrafamiliares potencialmente disgregadoras estaban al cargo del cabeza de familia. De manera análoga, el carácter de miembro de los gremios artesanales de la ciudad preindustrial se basaba en el parentesco, del mismo modo que en las clases elitistas dependía del nacimiento. Un ejemplo típico de la familia como unidad productiva lo tenemos en la escena de Zebedeo, donde se habla de sus hijos Santiago y Juan y de los jornaleros (Mc 1,19-20).

(8) En el caso de América, donde la familia nuclear es la unidad y el sistema de parentesco multilineal, la sociedad da relativamente poca importancia a la tradición y a la continuidad familiares. El hecho de que ejemplos de «sociedad rancia» (como los de Charleston, Carolina del Sur o Boston) sean considerados estrambóticos y objeto de bromas, junto con el hecho de que la búsqueda de «raíces» no sea más que un reciente empeño popular, indican a las claras que esos aspectos no integran de manera sólida la vida familiar real. En su mayor parte, los americanos aceptan una continuidad limitada, por ejemplo en los nombres que se dan a los hijos.

Por supuesto, el judaísmo del siglo I subrayaba con fuerza la tradición y la continuidad familiares, las tradiciones de «la casa de

Israel». Al menos desde la época postexílica (pueden leerse Esdras y Nehemías), eran básicas las genealogías, la pureza de sangre o «semilla santa», y la importancia central simbólica de las doce tribus. Más aún, las funciones sociales importantes, como el sacerdocio, las exigencias para ser admitido en el Templo y el matrimonio adecuado dependían de la pureza de la genealogía. De ahí el gran interés por la tradición y la continuidad. La propia celebración de la Pascua subyacía a este interés central. Volveremos después sobre este asunto con más detalles.

(9) Los americanos gozan de bastante libertad en la elección de pareja: las ideas de la libre empresa, el mercado abierto y la libre competencia se aplican a la elección de cónyuge. Esto es posible gracias a la autonomía de la unidad familiar; la pareja casada no tiene que integrarse en un amplio grupo de parientes previamente establecido. No es otra cosa que el individualismo americano aplicado a la elección de pareja. Los parientes no tienen derecho a interferir; la elección es puramente individual. Tal conducta es además propiciada por la movilidad geográfica y ocupacional, por la poca importancia del parentesco y por la discontinuidad general de las generaciones.

En el mundo del siglo I encontramos personalidades orientadas hacia el grupo, decididamente diádicas, junto con mujeres dependientes siempre de algún hombre. La elección de pareja era muy limitada. Normalmente dependía de los padres, pues el futuro cónyuge tenía que integrarse en un grupo de parientes ya establecido, con importantes y complejas repercusiones en otros muchos individuos. La nueva pareja tenía que vivir con las familias políticas, o muy cerca de ellas. Tenía que mantener lazos asociativos íntimos y continuos con un amplio grupo de parientes. Desde esta perspectiva, el matrimonio era al mismo tiempo una especie de tratado entre grupos y un contrato personal entre personalidades diádicas orientado hacia dos grupos distintos. Además, estas personalidades diádicas recién casadas se situaban en un complejo y delicado estado de interdependencia mutua, que procuraba sentimientos emocionales personales muy limitados (o al menos su expresión directa en la práctica). Cualquier grado desmesurado de afecto espontáneo afectaría a los derechos, obligaciones e intereses de otros muchos, causando desequilibrio en la totalidad del sistema. Esta necesidad de limitar el afecto espontáneo (de madre a hijo o de hermanos a hermanas, por ejemplo) constituye un rasgo básico de los matrimonios convenidos en los sistemas de parentesco, donde los recién casados se incorporaban a un amplio grupo de afines.

(10) En los Estados Unidos, el sistema de residencia es neo-local: los recién casados, incluso antes del nacimiento de su primer hijo, residen fuera de sus familias de orientación. Viven al margen de las restricciones que pudiera ocasionar vivir en la misma casa (o en la inmediata vecindad) que sus parientes.

El mundo del siglo I favorecía un tipo patrilocal de residencia. Esto significaba que la recién casada conviviría normalmente con la familia de su esposo hasta que la nueva pareja pudiese tener su propio lugar de residencia, que a su vez tendría que estar situada cerca de la del padre del marido. De este modo, la nueva familia nuclear se veía incorporada al grupo de parentesco solidario, orientado hacia el *paterfamilias.* Una vez más, y dado que la importancia residía en el amplio grupo de parientes, el matrimonio tendía a ser una unión preparada al servicio de los intereses del grupo, y las necesidades de la personalidad diádica estaban decididamente orientadas hacia el grupo. Encontramos un ejemplo de este rasgo en la omisión de cualquier mención del yerno en dichos como el de Jesús en Mt 10,35: «Porque he venido a separar a un hombre de su padre, a una hija de su madre y a una nuera de su suegra» (ver Lc 12,53). No hay mención del yerno, pues era la recién casada la que se trasladaba a casa del esposo, no éste a la de la familia de la esposa. La hija mencionada en ese dicho sería probablemente una hija soltera, pues todavía puede tener conflictos con su madre. Todo esto está igualmente implicado en pasajes como Ez 44,25 («No se acercarán a un cadáver para no contaminarse. Pero sí podrán acercarse al cadáver del padre o de la madre, del hijo o de la hija, del hermano o de la hermana soltera») y Miq 7,6 («Porque el hijo trata con desprecio al padre, la hija se alza contra la madre, la nuera contra la suegra; los propios parientes se vuelven enemigos»).

(11) La forma de vivir en sociedad en Norteamérica está marcada por una alta movilidad geográfica y social. Este tipo de movilidad tiene su origen en la existencia de redes sociales más bien abiertas, que tienen como resultado la reducción tanto del apoyo como de las obligaciones sobre la pareja. Tales disposiciones sociales refuerzan el individualismo americano y afectan a la elección de pareja, a la segregación en virtud de las funciones basadas en el género, a la educación de los hijos y a otros muchos aspectos de la estructura y el desarrollo de la familia.

El mundo mediterráneo del siglo I estaba marcado por la inmovilidad geográfica y social, que desembocaba en el apoyo y las obligaciones de una red social cerrada. Tal disposición fomentaba la

percepción de los bienes limitados y la personalidad diádica. Afectaba además al carácter total del sistema de parentesco. Cuando cada cónyuge tiene que compartir el espacio con un círculo cerrado de parientes y amigos que han vivido durante tiempo asociados a ellos y que esperan de manera realista que sigan así en el futuro, el matrimonio se ve obligado a introducirse en una serie de redes sociales firmemente establecidas. Las relaciones previas de parentesco y amistad implican fuertes lazos emocionales, relaciones recíprocas de apoyo e intercambio, y acuerdos y expectativas relativos a las normas sociales y a sus resultados. Los recién casados tendrán que pensar en cómo proceder por la razonable vía de la menor resistencia y la menor ruptura posibles, al tiempo que han de conservar los otros círculos de asociados (aunque pueden coincidir parcialmente con la propia familia) con quienes se relacionaban antes de casarse. Los vínculos afectivos residen normalmente en ámbitos previos; así, la recién casada se sentiría cercana a sus hermanos y hermanas, y la madre lloraría su marcha a otra familia. Por su parte, el recién casado se sentiría cercano a sus hermanos y hermanas, conservando el afecto hacia su madre, en cuya casa establecerá su residencia la nueva pareja. En ambos casos, el padre seguiría siendo una figura con autoridad, preocupado principalmente por el honor y la adecuada manutención de su familia.

(12) En los Estados Unidos se observa una marcada tendencia en los hijos adultos a irse de la casa paterna incluso antes del matrimonio, que tiene lugar a una edad más bien tardía. Esta dispersión, que ha alcanzado grandes proporciones, está relacionada con la movilidad vertical entre las clases. Los hijos no necesitan permanecer en la clase social de sus padres, y a menudo actúan así.

En el mundo del siglo I, los hijos adultos permanecían normalmente en la casa paterna o muy cerca de ella, mientras que las hijas que se casaban la abandonaban. Era normal que el primogénito heredase la casa paterna; por esa razón permanecía en ella, mientras que sus hermanos casados se establecían cerca. Los hijos varones continuaban con la ocupación del padre y permanecían en el *status* heredado. En la casa paterna, el padre era el principal responsable de los aspectos de la vida que ponían a la familia en relación con un ámbito social más amplio.

(13) Finalmente, en los Estados Unidos existe una norma eficaz orientada a evitar que los parientes o amigos discutan los problemas matrimoniales o familiares (resultado del aislamiento social de la familia nuclear). En lugar de recurrir a la familia o los amigos, los

problemas son consultados con expertos, como clérigos, consejeros matrimoniales, médicos, etc.

En el mundo del siglo I, los problemas matrimoniales eran discutidos con hermanos y hermanas, no con los padres o los amigos. En el libro del Eclesiástico, hay una interesante lista de cosas por las que hay que avergonzarse y por las que no hay que avergonzarse (41,17-42,8). La lista comienza con la advertencia: «Avergüénzate de inmoralidad [literalmente: obscenidad, asuntos sexuales] ante tu padre o tu madre». Pero, dados los rasgos previamente examinados del sistema de parentesco en el Mediterráneo del siglo I, las expectativas nutridas por las personalidades diádicas implicadas en él impedían que surgieran los mismos problemas matrimoniales que entre nosotros. Pues la vida social estaba de tal modo organizada que tanto hombres como mujeres se movían cómodamente en dos círculos exclusivos, que podían tocarse pero nunca superponerse, incluso en circunstancias de tipo doméstico. Esos círculos coincidían con la división sexual y moral de las tareas, mencionada en el capítulo II sobre el honor y la vergüenza.

Matrimonio

En el mundo mediterráneo del siglo I e incluso antes, el matrimonio simbolizaba la fusión del honor de dos amplias familias y estaba en relación con intereses políticos y/o económicos (incluso cuando podía verse confinado a los correligionarios, como en la práctica israelita del siglo I). Visto como proceso, el matrimonio mediterráneo consistía en el desmembramiento de la futura esposa del seno familiar mediante un desafío positivo en forma de rito (es decir, regalos o servicios, o ambas cosas, a su padre) lanzado por el padre del novio, que incluía la respuesta del padre de la novia. Si no podía estar presente el padre por la razón que fuera, la transacción era llevada a cabo por un miembro masculino de la familia: hermanos mayores, tíos paternos o el propio novio. Durante esta fase inicial, los futuros esposos eran separados; estaban prometidos, «santificados» (que en hebreo o arameo significa precisamente «poner aparte»). Los varones responsables redactaban un contrato matrimonial, y eventualmente el padre de la novia debía entregarla al novio, que conducía a su esposa a su propia casa. La parábola de las diez criadas (Mt 25,1-12) ilustra la llegada a casa del novio, obviamente con la novia (mencionada en algunos textos antiguos). Con la conducción ritual de la novia a casa del novio quedaba completado el proceso matrimonial. Todo esto implicaba que la esposa que-

daba así integrada en el honor del esposo. Ella, a su vez, simbolizaba la vergüenza de la nueva familia (su sensibilidad hacia la opinión pública y hacia la propia imagen).

Parece que Pablo alude a estas etapas del proceso matrimonial en 1 Cor 7,29-31, en orden más bien inverso: «que los que tienen mujer vivan como si no tuvieran ninguna [= pareja casada]; los que lloran, como si no lloraran [= la familia de la novia al perder a su hija/hermana]; los que se alegran, como si no se alegraran [= la familia del novio con lo que ha ganado]; los que compran, como si no tuvieran bienes [= la familia del novio, que debe pagar la dote de los esponsales]; los que tratan con el mundo, como si no tuvieran tratos con él» [= los tratos de la familia de la novia, que trata de conseguir la dote más adecuada; sigo la explicación de J. Duncan M. Derret].

La familia de la novia busca un novio que sea un buen proveedor, un buen padre y un ciudadano respetable. La novia no espera de él compañerismo o consuelo. Al contrario, como ocurre en todas las sociedades que exaltan los vínculos entre varones y las líneas masculinas de derechos, la nueva esposa no quedará integrada en la familia del esposo, sino que permanecerá la mayor parte de su vida en la periferia de la familia de su esposo. Por regla general, será una «extraña» en la casa, una especie de pariente desaparecido hace tiempo cuyas características nadie recuerda. Así como la vida en el mundo mediterráneo estaba de tal modo organizada que los hombres y las mujeres se movían en círculos exclusivos que podían tocarse pero nunca coincidir, ni siquiera parcialmente, también el matrimonio era una fase de contacto entre círculos masculinos y femeninos, donde no se esperaban ni siquiera coincidencias parciales. ¿Cuándo se despojaba la esposa de su papel de extraña? Ante todo, cuando tenía un hijo; el nacimiento de un hijo le confería seguridad y reconocimiento de *status* en la familia de su esposo. Conforme iba creciendo, el hijo se convertía en aliado de su madre y en defensor de sus intereses, no sólo frente a su padre, sino frente a su propia esposa. En caso de conflicto familiar, las nueras no tenían posibilidad alguna de salir bien paradas. Así, la relación más importante de la esposa dentro de la familia era la mantenida con su propio hijo. Las hijas son bienvenidas, pero representan una carga, pues pueden contaminar el honor del padre. Dice Ben Sira: «Una hija es para su padre causa secreta de insomnio, y la preocupación por ella le quita el sueño: cuando es joven, por si no se casa; de casada, por si es aborrecida; cuando es virgen, por si se deja seducir o queda embarazada en la casa paterna; cuando tiene esposo, por si es infiel; en

la relación conyugal, por si resulta estéril. Vigila atentamente a una hija indócil, no sea que te convierta en el hazmerreír de tus enemigos, comidilla de la ciudad y comentario de la gente, y te ponga en vergüenza ante todos» (Eclo 42,9-11).

Además, una mujer no es extraña cuando se trata de una hermana, especialmente respecto a los hermanos. Dentro de esta especie de arquitectura cultural, hermano y hermana comparten la más intensa relación entre los géneros, de tal modo que el hermano monta fácilmente en cólera cuando un varón se acerca sin permiso a su esposa o a su hermana. Si una mujer tuviese una mala conducta sexual, su padre la hará responsable, al tiempo que el hermano buscará a la otra parte e intentará vengarse. Este último punto está claramente ilustrado en 2 Sam 13,1-29, y algo en Gn 34,1-31, aunque este último pasaje indica que Jacob no se encolerizó por la conducta de su hija Dina, sino por lo que hicieron los hermanos de ésta. Volveremos en breve sobre estos pasajes. Observemos por ahora que la relación esposo-esposa no sustituye la relación entre hermano y hermana. Así, si el hermano viviese cerca de la hermana y ésta y su esposo se peleasen y se separasen, la cosa no iría más allá de los inconvenientes y el dolor que supondría tal eventualidad para ella y para sus hermanos y hermanas. En consecuencia, la estabilidad matrimonial sería más sólida si la esposa se hubiese separado decisivamente de su grupo de parentesco original y se hubiese incorporado socialmente (por medio de un hijo) al grupo de parentesco del marido.

Finalmente, la recién casada no sería una extraña si se casase con un primo hermano, una especie de sustituto del hermano. Pero, dados los tabúes relativos al incesto en el siglo I, eso dependería de si podía casarse en su propio grupo de parentesco. Se sabe, sin embargo, que algunos hombres se casaban con sobrinas, como se deduce de algunas protestas en la literatura de Qumrán. No obstante, aunque esta última categoría no sería la prevalente, lo cierto es que los matrimonios entre primos eran bastante normales. (En los países islámicos actuales, los matrimonios entre primos representan el cuarenta por ciento de los matrimonios.) A pesar de todo, la situación más frecuente de las recién casadas era vivir como extrañas en casa de sus maridos.

Teniendo en cuenta la definición de matrimonio que hemos ofrecido, el divorcio supondría el reverso del proceso descrito anteriormente. El divorcio consistiría en sacar a la mujer del ámbito del honor del marido, junto con una especie de redistribución y

devolución del honor entre las familias implicadas. Ahora bien, el grado de implicación de la mujer en el honor del marido y el grado de desimplicación propiciado por el divorcio dependían del tipo de estrategias y de normas matrimoniales utilizadas. En la Biblia existen tres series principales de estrategias matrimoniales. De ahí que, para entender mejor lo que dice el Nuevo Testamento sobre el divorcio, nos vendría bien examinar el trasfondo que ofrece el Antiguo Testamento.

Estrategias matrimoniales en la Biblia

De principio a fin, los libros de la Biblia hablan de personas preocupadas principalmente por el honor y la vergüenza e interactuando de manera agonística o competitiva. También el matrimonio formaba parte del toma y daca de desafío y respuesta que ya hemos mencionado. A la luz de esta sede social que posibilita la interacción, se desprende que, como ocurre con otras estrategias de desafío-respuesta, las estrategias matrimoniales podrían ser de tres tipos. Así, en una situación de desafío, podría darte algo buscando mi provecho (conciliador); podría tratar de luchar contigo para conseguir cierto grado de supremacía (agresivo); o podría ignorarte y adherirme totalmente a mi grupo (defensivo). Cada estrategia implicaría una escala de estilos o de expresiones permitidas, pero en definitiva todo se centraría en la conciliación, la agresión o la defensa. Parece que los largos períodos de la historia de Israel se caracterizaron por estrategias distintivas: la conciliadora era típica del período de las inmigraciones patriarcales; la agresiva, del período preexílico; y la defensiva, del período postexílico. La endogamia mediterránea, la preferencia por mantener a las hijas cerca de la familia nuclear, parece haber sido un ideal permanente. Consideremos brevemente todo esto.

Período de la inmigración patriarcal. La inmigración de Abrahán al país de Canaán señala el principio del período patriarcal. En este período, Canaán (lo que después fue Palestina) estaba totalmente poblada. Abrahán no fue un nómada que circulaba por yermos impenetrables. Más bien inmigró a una región controlada por ciudades-estado y sus reyes. Aunque carecemos de muchos datos de este período, no resulta muy difícil ver que Abrahán y su «prole» representaban el ideal endogámico. Abrahán se casó con una hermanastra (Gn 20,12); Najor, con su sobrima (Gn 11,29); Isaac, con la hija de un sobrino de su padre, es decir, con la hija de su primo hermano (Gn 24,15); Esaú, entre otras, se casó con una sobrina

de su padre, su prima hermana por parte de padre (Gn 28,9); Jacob, con las hijas de su tío paterno, sus primas hermanas por parte de madre (Gn 29,10); Amrán, padre de Moisés, se casó con la hermana de su padre, su tía paterna (Éx 6,20; Nm 26,57-59).

Por estas tradiciones conservadas en la Biblia, vemos que los patriarcas adoptaron una estrategia matrimonial conciliadora (y por estrategia matrimonial me refiero específicamente a la conducta basada en la percepción del modo en que la mujer queda implicada en el honor del esposo). Como inmigrantes poco estables, los patriarcas daban con facilidad a sus mujeres a cambio de protección política o ventajas económicas tras el matrimonio, a pesar de preferir retenerlas para sí en el matrimonio si fuese posible. Se sentían inclinados a ofrecer a sus mujeres e hijas casadas a gente de la ciudad de *status* más elevado por intereses políticos o económicos. Ésta fue la estrategia de Abrahán con el faraón (Gn 12,10-20); de Lot con sus hijas, incluso en presencia de sus esposos (Gn 19,12-16.31-38); de Abrahán y Abimélec (Gn 20,2-18, y observad especialmente el v. 13 por lo que respecta a la actitud de Abrahán como inmigrante habitual: «Cuando Dios me hizo andar errante, lejos de la casa de mi padre, yo le dije a ella: 'Tienes que hacerme este favor: dondequiera que vayamos, di que soy tu hermano'»); de Jacob con su hija Dina (Gn 34,1ss, y observad la maldición dirigida por Jacob a Simeón y Leví por vengar a su hermana en Gn 49,5-7). Así, la hospitalidad sexual, especialmente con alguien de posición social más alta en beneficio del esposo, constituía la norma social. La prostitución sagrada, una forma de hospitalidad sexual, puede también observerse en este período. La mujer desvinculada, especialmente viudas según los datos con que contamos, podía deshonrar fácilmente a los hombres mostrándose agresiva (así, las hijas de Lot en Gn 19,31-38; la nuera de Judá en Gn 38). El incesto con la mujer o la concubina del padre deshonraba a éste y suponía un grave insulto, pues era una rebelión contra la autoridad paterna (respecto a Rubén, consultad Gn 35,21-22; Gn 49,3-4).

Era típico de este período tener varias esposas (una legal, de primer rango, junto con concubinas o esposas legales de segunda categoría), casarse con viudas, extranjeras, esclavas, etc. (ver Gn 16,1-4; 25,1-6 respecto a Abrahán; Gn 24,67 para Isaac; Gn 20,34; 28,9 para Esaú; Gn 29,21; 30,12 en relación con Jacob). La herencia era patrilineal, y la residencia tras el matrimonio, normalmente patrilocal.

Podíamos decir que el período patriarcal está simbolizado por

los lazos de parentesco, por un grupo de parentesco sagrado o santo, elegido por Dios y formado por el patriarca y su «semilla». El patriarca estaba a la cabeza de esta familia; el culto se centraba en el grupo de parientes y existían normas, basadas en la costumbre familiar, que regían la interacción social.

Período israelita. La historia de Siquén (Gn 34) hace presagiar un nuevo tipo de normas de parentesco, que caracterizan la estrategia matrimonial del período israelita y que se hallan codificadas en las antiguas leyes de Israel. En este relato, Simeón y Leví, a diferencia de su padre Jacob, utilizan una estrategia matrimonial agresiva. Eran capaces de negar sus esposas a gente extraña de mayor rango social e incluso de intentar quedarse con sus mujeres. En otras palabras, percibían a sus esposas y hermanas implicadas en su honor, hasta tal punto que se sentían obligados a defender ese honor aunque la usurpación proviniese de personas de *status* superior. La hospitalidad sexual era cosa del pasado.

A la vista de este tipo de conducta y de su formulación en los posteriores códigos legales, la pureza o vergüenza de las mujeres estaba de tal modo vinculada al honor masculino, que no podía verse desvinculada ni siquiera temporalmente. Si eso llegaba a ocurrir, la estrategia matrimonial perdía la potencial reciprocidad que tenía en el modelo conciliador. Ahora la estrategia matrimonial emerge exclusivamente como valor agonístico o competitivo, un conflicto en el que los vencedores son quienes consiguen conservar a sus hijas, hermanas y esposas, al tiempo que se hacen con las mujeres de los otros grupos, dando sólo a cambio su patronazgo, su poder y su protección.

En el marco de esta nueva ideología, los varones son claramente vulnerables, en diversa medida, ante sus esposas, hijas y hermanas. La estrategia agresiva exige que los padres traten de elegir como pareja de sus hijas a quienes más cerca estén y mejor conocidos sean, y que ya compartan algo del honor colectivo patrilineal. Por otra parte, los padres del período patriarcal estaban más preocupados por sus hijos que por sus hijas. En la perspectiva agresiva, las hijas debían casarse con parientes lo más cercanos posible al hogar, siempre y cuando lo permitiesen las leyes del incesto. Por otra parte, los hijos debían casarse con mujeres no emparentadas, pero tenían que traer la esposa a la comunidad patrilocal. De este modo, el honorable y agresivo cabeza de familia ganaba yernos, retenía a hijos e hijas y conseguía nueras que le proporcionasen descendencia. Dado este tipo de preferencias, el matrimonio acababa siendo un asunto

competitivo de poder, en el que había ganadores y perdedores de mujeres, patronos y clientes más poderosos y menos poderosos, y *status* sociales en los que tenía lugar cierta movilidad de *status* familiares. Se trata sin más de una expresión del carácter agonístico o competitivo de las relaciones sociales, típico de las comunidades sedentarias del Mediterráneo desde la antigüedad.

El resultado de tal estrategia suponía para los vencedores un incremento del número de personas y, por tanto, de poder político, aparte de la capacidad de adquirir más mujeres a cambio de patronazgo. Así evitaban, al mismo tiempo, los riesgos del honor que implicaba regalar a la hija. La competencia por las mujeres en las negociaciones matrimoniales era, pues, una competencia por el poder. Dado que era fácil conseguir que los hijos nacidos de tales uniones fueran fieles a la patrilínea, los cabezas de familia con mayor número de mujeres se expandían rápidamente y alcanzaban una posición dominante. Por supuesto, todo esto presupone la poligamia, con el correspondiente problema de la confianza que un patriarca puede depositar en sus esposas extragrupales y en los hijos de éstas.

Pensemos en los textos bíblicos del período preexílico. En la historia de Gedeón se advierte la importancia de tener varias esposas cuando se trata de luchar por el poder (Jue 8,30); lo mismo ocurre después con los reyes, como David (1 Sam 25,39-43; 27,3; 2 Sam 3,2-5) y especialmente Salomón (1 Re 11,1ss). El problema del grado de confianza que uno puede depositar en esposas extranjeras y en sus allegados es ilustrado por la historia de la vuelta de Abimélec al seno matrilineal (Jue 9), así como por las distintas estratagemas de los hijos del rey, empezando por Absalón (2 Sam 13,30). Numerosas esposas extragrupales significaban un problema, o al menos así lo percibieron los autores del libro de los Reyes (de Salomón, 1 Re 11,1-3; de Roboán, 1 Re 14,21-24; de Asá, 1 Re 15,11-14; 22,46).

La ideología de la conquista y consolidación en el período israelita imagina un país en el que los israelitas se harán con esposas e hijas, pero no se desharán de sus hijos (p.e. Éx 34,14-16, suavizado después por Dt 7,1-6; Jos 23,11-13). Con la legislación del período, tanto el antiguo material de Éxodo y Números como la posterior formulación del Deuteronomio, se pretende controlar los aspectos de la estrategia agresiva que pudieran perturbar el orden público sancionado por Dios y por el rey. La hospitalidad sexual, tanto pública como privada (es decir, ofrecer a la hija, la hermana o la esposa), se percibe ahora como una afrenta al hombre a cuyo honor está

vinculada la mujer (Dt 23,17-18). La mujer casada está ahora de tal modo subsumida en el marido que cualquier trato con ella es percibido invariablemente como una afrenta al honor masculino; resulta inconcebible ahora que un hombre honorable ofrezca su esposa a otro en señal de hospitalidad (Éx 20,14.17; Dt 5,18.21; 2 Sam 3,6-11). Por supuesto, el adulterio simboliza una grave transgresión del espacio de otro hombre honorable, un claro desafío negativo que exige venganza como respuesta.

Se recuerdan los límites del incesto (Dt 23,1; 27,20-23; pero en 1 Cro 2,24 se dice que Caleb se casó con su madrastra), que todavía hace las veces de símbolo ultrajante de la rebelión contra el padre-patrón (2 Sam 16,20-22: Absalón y las concubinas de David; 1 Re 2,13-17: Adonías y la concubina de Salomón). Las concubinas podían ser botín de guerra (Dt 21,10-17; ver Nm 31,18) o conseguirse en calidad de esclavas por deudas de algún padre israelita (Éx 21,7-11). Sin embargo, fugarse con una muchacha soltera y sin compromiso (el caso es frecuentemente interpretado como violación y seducción) no implica que sea ya del chico; más bien es sólo el padre de la chica quien tiene el derecho de decidir sobre su futuro (Éx 22,16-17; Dt 22,23-27). El derecho pertenece al padre porque las relaciones sexuales con su hija son una afrenta a su honor y los hermanos de la chica acabarían vengándola.

Como las transacciones matrimoniales implican el honor mutuo de las familias interesadas, tales tratos deben ser llevados a cabo limpiamente y sin engaño, para prevenir la venganza y el odio de sangre. A esto apuntan las normas sobre las señales de la virginidad en Dt 22,13-21. Sin embargo, las señales de la virginidad (la sangre femenina derramada por la ruptura del himen durante la primera relación) tienen implicaciones simbólicas algo más profundas. Como el himen simboliza la vergüenza, en el proceso de la primera relación la primera esposa de un joven varón se convierte en portadora de la vergüenza positiva (su sensibilidad al honor) del esposo y de las familias implicadas. Además, la sangre en ambos cónyuges simboliza que su matrimonio es un tipo de relación de sangre (el marido «se adhiere a su esposa y se convierten en una sola carne» [Gn 2,24]). Así, la insistencia en la sangre en el proceso del matrimonio indica que éste no es sin más un tipo de contrato legal, sino esencialmente una relación de sangre en la que la esposa forastera se convierte en miembro de la patrilínea del esposo. Esta relación de sangre implica después ciertas obligaciones contractuales tanto entre las familias como entre la pareja. En la estrategia agresiva, el esposo retiene el derecho a desvincular a su esposa de su honor, en

caso de que ella le deshonrase. Se trata del derecho al divorcio según Dt 24,1.

Este derecho al divorcio en la legislación deuteronómica es probablemente una solución de compromiso en favor de la paz entre las familias y del orden público. Digo esto porque, en situaciones en las que el marido es deshonrado y se ven implicados los parientes de sangre, la solución normal era matar al causante del deshonor (así, el hijo indócil en Dt 21,18-21; la hija indócil en Dt 22,20-21). Sin embargo, en el caso de un hombre debidamente casado que deshonra a su esposa, el divorcio era la solución de compromiso. El certificado de divorcio de Dt 24,1 indica que el ex marido renuncia a los derechos sobre la mujer, de ahí que no quede deshonrado si ella se vuelve a casar. Sin embargo, él no puede retomarla si ya se ha casado, pues tal conducta equivaldría a la hospitalidad sexual. Esta práctica de la hospitalidad sexual está prohibida en la estrategia agresiva; cualquier recurso a una estrategia conciliadora es «una abominación a los ojos del Señor» (Dt 24,4). Finalmente, para evitar que algunas mujeres deshonren al marido por tener obligaciones contractuales formales, el marido tiene el derecho a rescindir éstas (Nm 30,2ss). Sólo los varones gozan de la prerrogativa de establecer disposiciones contractuales formales. Sin embargo, las viudas y las divorciadas no casadas (mujeres desvinculadas del honor de un marido) pueden actuar como varones a este respecto, de ahí la ambigüedad de su *status* social. También se mencionan en la Biblia los parámetros que regulan la venganza en las estrategias agresivas (Nm 35,16-28).

Las leyes israelitas de este período provienen de la institución política simbolizada por el palacio-templo (en hebreo se usa la misma palabra para designar ambas construcciones, que normalmente eran adyacentes). La institución política trataría de imponer sus leyes por la fuerza, al tiempo que la costumbre induciría a contravenir la ley. Está claro que las costumbres de la fase conciliadora estaban vigentes en este período, como se deduce de las quejas de los profetas contra la prostitución sagrada, como en Os 4,14-19; Jr 5,7-9; 7,16ss (la reina de los cielos en este último texto era probablemente la virgen a la que Job [31,1] no dirige su mirada). Un cuadro más completo en las reminiscencias exílicas de Ez 16,22.

Podíamos decir que este período israelita está simbolizado por la tierra santa, la tierra puesta aparte por Dios para su pueblo, una tierra en definitiva bajo control de Dios. La autoridad sobre esta tierra reside en las manos de un líder/rey. El culto se separa del ám-

bito familiar y se sitúa al principio en distintos santuarios locales, para acabar centralizado en el Templo y controlado por las familias sacerdotales. Las normas implicadas en las costumbres de las élites acaban codificadas en leyes (la ley de Moisés, que es la ley de Dios).

Período postexílico. El judaísmo recibe su nombre del reino israelita de Judá, llamado Judea por los griegos y los romanos. Era normal en el período grecorromano denominar a las personas (y a los animales) por su lugar de origen, de ahí que «judaíta» fuese una persona de Judea. El judaísmo, a su vez, hacía referencia a la conducta y costumbres de las personas que vivían en Judea. La tradición israelita acabó centrándose en Judea y en el Templo de Jerusalén cuando las élites volvieron de Babilonia a su país de origen. La experiencia del período del destierro y de la posterior vuelta señalan un cambio en los símbolos centrales de Israel, también en las estrategias matrimoniales. Los relatos elitistas de los libros de Esdras y Nehemías indican que no pocos de los que volvieron del destierro, para poder acomodarse a la sociedad predominante entonces en Judea, se divorciaron de sus esposas y emparentaron con familias locales no israelitas. Tal conducta fue un gesto conciliador tanto por parte de las familias que poseían la tierra cuanto por parte de los recién llegados. El libro de Malaquías establece la tonalidad de este período en el ámbito de la estrategia matrimonial, insistiendo que lo que desea el Señor es una «estirpe santa». «Pues yo odio el divorcio, dice el Señor Dios de Israel, y que la gente se cubra de un manto de violencia» (Mal 2,13-16). En las circunstancias previstas por Malaquías, lo que Dios odia es el divorcio de los miembros de la Casa de Israel casados entre ellos. Se silencia, en cambio, el divorcio entre israelita y no israelita.

Sea lo que fuere, las reformas de Esdras y Nehemías exigían que los israelitas se divorciaran de todas las mujeres (y sus hijos) de familias no israelitas que habían desposado a su regreso del destierro. De este modo, debido a la reforma sacerdotal del Israel postexílico y a su interpretación de la fidelidad a la alianza, la estrategia matrimonial llevada a cabo por Esdras-Nehemías condujo a una estrategia defensiva: había que conservar las mujeres nacidas en el seno de la alianza, al tiempo que debían evitarse de manera firme las relaciones amorosas con mujeres extrañas al grupo (leer Neh 9-10 y Esd 9-10; un tal Demetrio, residente en la colonia israelita de Alejandría, «demostró» que incluso la mujer de Moisés, Séfora, era en realidad descendiente de Abrahán, según cita de Eusebio en *Praeparatio Evangelica* 9.29.1-3).

Esta estrategia defensiva desembocó en la monogamia de la recién formada (y cerrada) comunidad de Judea (a diferencia de la postura agresiva adoptada en el primitivo período israelita y posteriormente en el islam). Por otra parte, la prohibición del divorcio tal como la proclamó Malaquías era antipoligámica en sus efectos, bien que la poligamia fuese sucesiva o simultánea. La conducta sexual que se desprende de los escritos sacerdotales del Antiguo Testamento se basa en esta estrategia matrimonial defensiva, asociada a la idea de que la pureza sexual femenina está implicada en el honor masculino. Estas ideas son desarrolladas gradualmente por la «tradición», hasta desembocar en las normas del Israel del siglo I. Las leyes relacionadas con la estrategia adoptada con anterioridad, así como las costumbres de las historias patriarcales, deben ser reformuladas para que puedan amoldarse a la nueva estrategia. La historia de la creación de Gn 2,4ss lleva el prefacio de la historia sacerdotal de la creación, en la que el primer mandato que Dios da al Terrenal (esto es lo que significa «Adán» en hebreo) es el de crecer y multiplicarse (Gn 1,28), que por supuesto está en línea con la estrategia matrimonial defensiva establecida en el resto de los escritos sacerdotales.

El código de santidad de la tradición sacerdotal es un código de pureza (ver el próximo capítulo), una serie de barreras sociales explícitamente formuladas, que separan el «nosotros» (israelitas) del «ellos» (resto de la humanidad). Estas barreras tienen su réplica en la estructura del templo, en las normas sacrificiales y, por lo que respecta a nuestro propósito, en la conducta sexual. El principio general es que todo está prohibido al menos que encaje en el espacio social que se le ha asignado. La legislación especifica estos espacios sociales. Por de pronto, las antiguas costumbres israelitas sobre relaciones sexuales prohibidas son reformuladas como casos de incesto en diferentes niveles del matrimonio (Lv 18,6-18; 20,11-12.14.20). El adulterio no es sólo un ultraje al honor masculino, sino también una abominación (Lv 18,20; 20,10). Hay cosas que ya no son meras afrentas al honor masculino, sino abominaciones para el Señor: p.e. la hospitalidad sexual (Lv 19,9), tener mujeres israelitas como esposas-esclavas (Lv 25,44-46), la homosexualidad (Lv 18,22; 20,13), los matrimonios de sacerdotes con mujeres que han pertenecido a otros o consideradas infames (Lv 21,7.13-14; ver Ez 44,22). El honor masculino es simbolizado por los órganos sexuales, y tanto el sacerdote (Lv 21,20) como el no-sacerdote (lo mismo que en el período anterior, Dt 23,1) deben tener intactos sus órganos para poder ser miembros plenos de la comunidad.

Como la semilla santa o la descendencia santa son símbolos primordiales, las genealogías llegan a tener una importancia simbólica de primera magnitud (leer las genealogías de Esdras y Nehemías; también las de los libros de Judit y Tobit). Los derrames genitales hacen impuras a las personas (a un israelita Lv 15,16-18.32; al sacerdote Lv 22,4; a una mujer Lv 15,19-30; la nueva actitud defensiva es claramente articulada en las reglas sobre relaciones sexuales durante la menstruación en Lv 15,24; 18,19; 20,18). La homosexualidad deshonra al hombre (alguien de la pareja tiene que hacer el papel de mujer) y confunde las barreras defensivas; también es una abominación para el Señor (Lv 18,22; 20,13). La bestialidad se aplica tanto a hombres como a mujeres (Lv 18,23; 20,15-16). Finalmente, mientras la hospitalidad sexual o la prostitución sagrada está prohibida por deshonrosa (Lv 19,29), la relación sexual con una esclava es desaprobada porque mancilla (Lv 19,20), y requiere una ofrenda como reparación.

Según las costumbres del período, los sabios advierten del peligro de adulterio, a causa de la venganza que sin duda tomará el marido ultrajado (Prov 6,25-35). Seguramente, las mujeres proclives a la infidelidad son aquellas cuyo marido está fuera de casa: «Mi esposo no está en casa; se ha ido para un largo viaje; se llevó con él la bolsa del dinero; regresará a casa con la luna llena» (Prov 7,19-20; ver 9,13-18). Este pasaje implica una vez más que el comerciante no sólo no respeta el sentido común de los bienes limitados, sino que carece del suficiente honor como para mantener a su esposa debidamente sujeta.

La mayor parte de la información sobre las costumbres de la estrategia defensiva se encuentra quizás en el Eclesiástico, el libro de Ben Sira, escrito en torno al 150 a.C. Se trata de información urbana elitista, el tipo de normas ideales a las que aspira la gente de *status* más bajos. Para empezar, Ben Sira nos dice que los padres preparan los matrimonios (7,25; ver 4 Esd 9,47, que nos habla de la madre, quizás porque falta el padre). En el texto hebreo y siriaco de Eclo 7,23 se dice al padre: «¿Tienes hijos? Edúcalos, y elige esposas para ellos cuando son jóvenes». Se trata de una práctica en la que el padre elige la muchacha para su hijo, o viceversa, antes de que alguno de ellos alcance la edad matrimonial, la pubertad. Los hijos deben la vida a sus padres, una deuda que nunca podrán pagar adecuadamente (7,28). En su advertencia dirigida a los hombres casados (9,1-9), Sira aconseja las actitudes adecuadas respecto a distintas clases de mujeres. El hombre casado debería evitar a las mujeres casadas debido a los castigos de que podría ser objeto (probable-

mente por parte de sus hermanos y padre [9,5]); y las mujeres casadas tienden lazos al hombre provocando la venganza de sus maridos (9,8-9). El trato con prostitutas desemboca en la pérdida de la herencia, bien porque la prole «no tendrá padre», bien porque el padre del hombre en cuestión quedaría avergonzado por las acciones de su hijo (9,6). Sira concibe a la esposa encarnada en su esposo, pues el divorcio significa «cortarla de tu carne» (25,26); esto implica además que el matrimonio es considerado una especie de relación de sangre: los dos son «una sola carne», del mismo modo que los hijos son «una sola carne» respecto a sus padres. Las hijas se casan fuera; viven con las familias de sus esposos, aunque una hija puede todavía llegar a avergonzar al padre (22,3-6; observad el v. 3: «el nacimiento de una hija es una pérdida»). Eclo 25,16-26,27 habla de los distintos tipos de conducta de la esposa, de la vergonzosa a la honorable, incluyendo esposas rivales. En 25,21 alude Ben Sira a un importante valor cultural: la esposa ideal es la que es hermosa y rica (recordad que Judit encarna este ideal, aunque era viuda y no había vuelto a casarse: Jdt 8,1-8; también Sara, la que sería esposa de Tobit: Tob 6,11-12). Sin embargo, mediante el matrimonio, la riqueza de la mujer debía pasar al marido, pues «es ignominioso, vergonzoso y una gran desgracia que la esposa mantenga al marido» (Eclo 25,22). La historia del joven Tobit indica su peculiar situación social, pues Sara pertenece a su patrilínea y la riqueza de ella le pertenece una vez casados (Tob 6,11).

Tal como hemos mencionado arriba, el padre es muy vulnerable a causa de sus hijas (Eclo 26,10-12 y especialmente 42,9-11). De ahí el imperativo cultural a casarlas lo antes posible, a decir verdad en cuanto comienzan las menstruaciones. Como están subsumidas en el varón, las mujeres pueden avergonzar fácilmente a sus padres y esposos. Así, «mejor es la maldad de un hombre que una mujer que hace el bien; una mujer puede traer vergüenza y desgracia» (Eclo 42,14; observad 40,19: incluso en la estrategia defensiva, donde la prole es muy importante, una mujer intachable es mejor que los hijos y el honor que provienen del reconocimiento público).

Esta estrategia matrimonial defensiva representa la perspectiva básica y el principal modelo de percepción para el tratamiento de la conducta conyugal y sexual en los escritos de Qumrán y en las reacciones de Jesús que nos transmiten con variantes Mateo, Marcos y Lucas. En los textos no-legales del período, como Eclesiástico, Tobit y Judit, las intenciones de la persona, su corazón, tienen su importancia en los encuentros sexuales. En el matrimonio, el núcleo de esta intención está en la prole, en la semilla santa; se trata del

único factor de motivación válida para los encuentros sexuales. Cualesquiera otros motivos son vergonzosos. Así, la unión sexual de Tobit con Sara la noche de bodas está motivada no por la riqueza y belleza de la novia, sino por la semilla santa. Lo primero sería calificado de inmoralidad o de motivos inmorales; lo segundo, de verdad (Tob 8,7). Igualmente, en la tradición israelita, el que un hombre se case por la belleza o la riqueza de la novia equivale a un acto inmoral; los hijos de tales matrimonios son casi equiparables a los bastardos, el símbolo contrario a la semilla santa. Dada esta insistencia en la estrategia defensiva y en la semilla santa, las acusaciones de linaje dudoso se cuentan entre los insultos más graves en aquella cultura, que pronto llamarían la atención. Por ejemplo, el insulto que Juan el Bautista lanza a los fariseos y saduceos llamándolos «prole de víboras» (Mt 3,7; Lc 3,7; Jesús usa el término según Mt 12,34; 23,33) significa nada menos que «bastardos de serpiente», un término doblemente ofensivo. De manera parecida, Jesús llama a sus contemporáneos «generación adúltera» (Mc 8,38; Mt 12,39; 16,4), literalmente «generación de bastardos», vástagos de uniones adúlteras. Se trata de insultos graves en una cultura en que la pureza del linaje es de supremo interés. El dicho de Jesús sobre el divorcio, donde el nuevo matrimonio es calificado de adulterio, implica igualmente una prole bastarda en dicha unión (Mc 10,11; Mt 5,32; 19,18; Lc 16,18). La enseñanza de Jesús sobre el divorcio será tratada más adelante, en la sección de la comprobación de la hipótesis.

Podemos, pues, definir el período israelita postexílico como centrado en el símbolo de la prole santa. Esta descendencia forma un pueblo santo, guiado por sacerdotes, con el culto localizado en el templo central de la ciudad preindustrial central de Israel. Las normas de este período provienen de la ley sacerdotal, que contempla la conducta de sacerdotes y de no-sacerdotes.

Si dirigimos la vista al Nuevo Testamento y a las estrategias matrimoniales típicamente cristianas que tenían lugar en las primitivas comunidades, encontramos que, en muchos aspectos, se trata de una continuación de la estrategia defensiva cultivada en Israel. Para estas primeras comunidades, la Biblia es el Antiguo Testamento, la escritura sagrada de Israel. Teniendo esto presente, pensemos en las iglesias de Pablo y en las iglesias post-paulinas que aparecen en el Nuevo Testamento. Las presento como prolongaciones de la estrategia defensiva; de ahí la expresión «intervalo paulino».

Intervalo paulino. Con Pablo y las primeras comunidades cris-

tianas que le educaron, tuvo lugar un nuevo rumbo en la estrategia matrimonial defensiva. No cubre un período muy largo, sino un intervalo entre Pablo y las iglesias post-paulinas. La base de esta estrategia está en la convicción de Pablo de que toda la gente puede tener igual acceso a Dios en Cristo, independientemente de las funciones basadas en el género, de la etnia o del *status* social (leer Gál 3,27-28; ver también Rom 10,12; 1 Cor 12,13; Col 3,11, probablemente una fórmula bautismal). En la comunidad en la que Pablo había sido socializado (se llama a sí mismo «hebreo» de nacimiento y «fariseo» por la práctica de la Torá), las normas sobre conducta sexual, etnia y *status* social provenían de la comprensión en boga de la Torá (el Antiguo Testamento). Pero el apóstol, al rechazar el carácter normativo de esta Torá para los cristianos, acaba rechazando al mismo tiempo las leyes de la Torá relativas a la conducta sexual, etnia y *status* social como no válidas para los cristianos. Lo que hace en realidad es rechazar la ley y volver a la costumbre. Permitidme que explique esto un poco.

A la hora de analizar a Pablo, es importante entender la diferencia entre ley y costumbre. Las relaciones entre los seres humanos están modeladas y controladas por reglas de conducta más o menos obvias, por «debes». Tales reglas de conducta o «debes» son llamadas normas. Ahora bien, tanto la ley como la costumbre tienen en común que se trata de cuerpos o series o colecciones de normas. La diferencia entre ley y costumbre está en la sanción, es decir, en quien recurre a las normas cuando no las sigues, en quien hace cumplir la norma. La costumbre es sancionada por las mismas instituciones sociales creadas por las propias normas, mientras que la ley es sancionada por otras instituciones, específicamente por cierta forma de institución política. Si os parece demasiado abstracto, pensad en el siguiente ejemplo. ¿Por qué tratáis a vuestros padres como padres, y por qué os tratan ellos como hijos? Las normas y debes de la conducta de los padres y del afecto hacia sus hijos, así como las normas y debes de la conducta de los hijos y de su afecto hacia los padres, forman un aspecto de lo que llamamos familia. La familia, en este aspecto de la relación padres-hijos, se compone de tales normas recíprocas de conducta. Las normas crean la institución. Ahora bien, ¿qué pasaría si el estado o el gobierno de la nación estableciese el imperativo de que los padres y los hijos se tratasen con educación y afecto? Lo que el gobierno estaría haciendo es tomar una costumbre de la conducta familiar, de la institución familiar, e institucionalizarla doblemente al hacer cumplir y sancionar, mediante el poder del estado, lo que antes era una costumbre. La

ley es siempre una costumbre que ha sido doblemente institucionalizada (una costumbre de los ámbitos de la familia, la economía, la religión o la educación, cuando todos ellos se componen de normas con rango de costumbre). La gente se guía por reglas en sus interacciones familiares, en sus relaciones económicas, en su acercamiento religioso a Dios y a otra gente, y en la mutua enseñanza de las tradiciones de nuestra sociedad. Y siguen esas reglas incluso antes de descubrir que el gobierno en cuestión puede tomar ciertos aspectos de su conducta en esas áreas y hacer jurídicamente vinculantes esas normas de costumbre para todos los miembros del grupo.

Más aún, las instituciones sociales pueden hacerse tan complejas que formalizan ciertas normas y les proporcionan pequeños cuerpos cuasi-políticos llamados administraciones, que a su vez elevan a rango de ley lo que hasta entonces era costumbre. Las administraciones actúan, pues, como organismos que hacen cumplir leyes doblemente institucionalizadas. Así, por ejemplo, las universidades y los colegios mayores tienen administraciones que implantan leyes que se basan en una conducta previa regida por la costumbre. Estas leyes operan en la universidad del mismo modo que las leyes nacionales operan en la nación, leyes que con frecuencia son después sancionadas por el gobierno nacional; de tal guisa, son institucionalizadas tres veces. Lo mismo puede decirse de las entidades religiosas. También éstas, cuando son lo suficientemente complejas, establecen administraciones que confieren un tinte político a la costumbre previa. Así institucionalizan doblemente las normas religiosas y las convierten en leyes.

Ahora bien, cuando digo que Pablo rechaza la ley y se vuelve a la costumbre quiero decir que ya no reconoce la institución política del Israel del Segundo Templo, integrada por la élite sacerdotal de Jerusalén, el Sanedrín y sus normas formalizadas, es decir, la Torá. De ese modo, rechaza el sistema sacerdotal israelita y sus sanciones en favor de normas y sanciones provenientes de la interacción de los componentes del grupo. En este caso, se trata de las personas diádicas que interactúan en la comunidad llamada iglesia. Las costumbres que contempla Pablo y que, a su juicio, vinculan a los cristianos en sus recíprocas interacciones derivan de la actividad del poder de Dios, del Espíritu, en esas comunidades. Me gustaría denominar a esto estrategia carismática. Recordad lo que dijimos antes del Espíritu y de la personalidad diádica.

Sin embargo, Pablo insiste también en que sus correligionarios cristianos no deben confundir las realidades sociales (las leyes de

las jurisdicciones griega, romana e israelita) con el acceso expedito a Dios y con los «debes» que implica este acceso tal como está simbolizado en Cristo. La costumbre cristiana y la ley social están ahora más bien en oposición dialéctica. Esto significa que estaban sujetas a una influencia mutua en el período en que Pablo espera la vuelta de Jesús como Mesías con poder. Por una parte, la apertura a Dios y al prójimo es necesaria y puede ser plenamente expresada en las reuniones cristianas, pero en línea con las costumbres ya implantadas en las iglesias cristianas (así 1 Cor 11,2-16; observad el v. 16: «nosotros no reconocemos otra práctica, y tampoco las iglesias de Dios»). Por otra parte, hay que tener en cuenta la opinión de los de fuera (realidad social, ley en vigor). Se da por supuesto que la costumbre cristiana ha de ser al menos tan buena como la mejor de las culturas circundantes (ver 1 Cor 5,1). De ahí que los cristianos sólo necesiten hacer lo que es honorable en Cristo, prescindiendo de la ley: «Tomad en consideración todo lo que es verdadero, noble, justo y limpio; todo lo que es amable, laudable, excelente y encomiable. Haced lo que habéis aprendido, recibido, oído y visto en mí. Y el Dios de la paz estará con vosotros» (Flp 4,8-9).

A la luz del contexto cultural en vigor, definiría la estrategia matrimonial de Pablo como estrategia *carismática defensiva*. Es carismática en cuanto que deriva de la costumbre cristiana; y es defensiva en cuanto que las normas que rigen el encuentro sexual deben equipararse al menos a la mejor tradición legal israelita y «civilizada» (en el sentido de «griega»), que era defensiva.

Los símbolos prevalentes en el intervalo paulino son el grupo santo (la iglesia de los santos), guiado por líderes carismáticos, con el culto centrado en la plegaria y en la actividad del grupo. Sus normas se derivan de sus costumbres. En el marco de estos símbolos, Pablo está todavía preocupado por la semilla santa (1 Cor 7,13-14), un tema al que se refiere cuando menciona las palabras de Jesús sobre el divorcio, adoptadas ahora como norma cristiana (1 Cor 7,10.11). 1 Cor 7 trata principalmente del problema planteado por los corintios sobre si las relaciones sexuales están permitidas a los cristianos. El capítulo no trata realmente sobre el matrimonio y la relación de esposo y esposa en el matrimonio. Pablo advierte que los cristianos deberían mantenerse en los matrimonios celebrados antes de hacerse cristianos, pero si la pareja increyente causa dificultades, la paz es un valor mayor que la conservación del matrimonio (1 Cor 7,15). Sin embargo, por lo que respecta a primeros matrimonios y a nuevos matrimonios, deberían tener lugar «en el Señor» (1 Cor 7,39; 2 Cor 6,14-7,1), es de suponer que con parejas

cristianas. Este rasgo supone una dirección centrípeta de la interacción social en el grupo santo, una forma de estrategia defensiva en la que los miembros del grupo se casan entre ellos sin divorcio. Esta estrategia se siguió desarrollando en el siguiente período.

Período post-paulino. El desarrollo post-paulino del cristianismo discernible en el Nuevo Testamento supone una consolidación de las costumbres carismáticas desarrolladas previamente. La costumbre cristiana va camino de convertirse en ley cristiana, con sanciones provenientes del cuerpo de gobierno (administración) del grupo. Ahora bien, debido a las obligaciones generales del cristianismo y a la fidelidad a la nueva alianza exigida por ellas, hay que conservar las mujeres nacidas en la nueva alianza o que entran a formar parte del grupo como solteras; por otra parte, hay que evitar los compromisos matrimoniales con los de fuera. Esta estrategia es una estrategia matrimonial defensiva, pero ahora tiene lugar en Cristo; se trata, pues, de una forma de estrategia defensiva cristiana. Previsiblemente, las nuevas normas cristianas se parecen mucho a las antiguas reglas defensivas del Israel del Segundo Templo, aunque ahora están dotadas de una motivación cristiana. Encontramos reglas de esa índole en Ef 5,22ss; Col 3,18ss; 1 Pe 2,11-3,12; 1 Tim 2,8-15; 4,1-5; 5,3-16.

Este período post-paulino coincide con la época en que fueron puestos por escrito los evangelios. Mateo, Marcos y Lucas, tal como hemos mencionado más arriba, presentan una tradición en la que las palabras de Jesús sobre el divorcio reciben la forma de norma cristiana, que recalca además la estrategia matrimonial *defensiva cristiana.* En torno al 106 d.C., Ignacio de Antioquía pide que los matrimonios entre cristianos se celebren ante el obispo local, un procedimiento que se relaciona con la misma estrategia.

Lo característico de la evolución post-paulina del cristianismo es el símbolo de la iglesia santa, una asociación de personalidades diádicas que tienen el deber de conservar santa a la asociación. Ésta tiene al frente a ministros debidamente elegidos, y el culto se va celebrando poco a poco en el mismo lugar. La costumbre va adquiriendo la cualidad de ley, administrada por ministros debidamente elegidos.

Los principales rasgos estructurales del sistema de parentesco en el mundo mediterráneo, descritos al principio de este capítulo, deberían aplicarse tanto a la estrategia defensiva del Israel del Segundo Templo como a la estrategia defensiva del cristianismo post-paulino. Sería muy útil que el lector del Nuevo Testamento supiese que estos rasgos de parentesco eran compartidos tanto por el audi-

torio de Jesús como por las primitivas iglesias cristianas que recopilaron los escritos del Nuevo Testamento.

Resumen

Los modelos presentados en este capítulo incluyen una serie de rasgos del sistema de parentesco y una serie de estrategias matrimoniales. El parentesco y su principal institución impulsora, el matrimonio, tratan de los significados y valores encarnados por personas implicadas en el nacimiento de un niño y en el proceso iniciado con el nacimiento. Este proceso, desde la perspectiva del parentesco, cubre todo el tejido evolutivo de las relaciones humanas (basadas en la sangre o en la ley) que empiezan con el hecho del nacimiento culturalmente interpretado. Por supuesto, el nacimiento es fruto de la unión sexual de un hombre y una mujer que comparten cierto tipo de relación previa. Cuando esta relación coincide con las normas de parentesco de una sociedad, es denominada matrimonio. Parentesco y matrimonio constituyen series de normas sociales que pueden ser analizadas en una graduación de rasgos.

Los rasgos distintivos de las normas de parentesco en la sociedad israelita del siglo I incluyen tabúes sobre el incesto, monogamia, cierto tipo de endogamia, insistencia en la descendencia masculina, matrimonio patrilocal, la familia como unidad de producción, hincapié en las tradiciones familiares, matrimonios arreglados, inmovilidad geográfica y social, vínculos de afecto entre hermanos y hermanas y entre madre e hijos más que entre esposo y esposa, y la esposa definida desde la relación de sangre, que con frecuencia seguía siendo una extraña en el hogar.

En el mundo mediterráneo del siglo I, el matrimonio significaba la fusión del honor de dos grandes familias, llevada a cabo desde consideraciones de tipo político o económico, o de ambas cosas a la vez. El matrimonio es un proceso de desmembración de la mujer de su familia y de su incorporación al marido (y a su familia). Siempre se ve a las mujeres incorporadas a algún hombre, al menos que se encuentren en la situación anómala de viuda o divorciada.

La Casa de Israel del siglo I seguía una estrategia matrimonial que podía llamarse defensiva, si bien en la Biblia se advierten otras dos formas de estrategia, la conciliadora y la agresiva. El período patriarcal revela una estrategia matrimonial conciliadora, marcada por la endogamia y la hospitalidad sexual hacia personas de clase

social superior, en previsión de beneficios económicos y políticos por parte del varón. El período israelita se distingue por una estrategia matrimonial agresiva, en la que el poder se basa en la posesión de mujeres y de su prole. El resultado era la poligamia, el tomar esposas de otros grupos, y, si era posible, la negación de las hijas a los forasteros. El período israelita del Segundo Templo, el período del ministerio de Juan el Bautista y de Jesús, se caracteriza por una estrategia defensiva, en la que la pareja tenía que estar bajo el signo de la alianza, evitando al mismo tiempo a extranjeros. Durante el intervalo en el que se esperaba la vuelta de Jesús como Mesías con poder, tal como se evidencia en los escritos de Pablo, se mantiene la estrategia defensiva de la casa de Israel, aunque interpretada a la luz de la evolución de la costumbre cristiana. En los escritos post-paulinos, estas costumbres cristianas se convierten en ley, al menos para la tradición paulina de la organización del movimiento cristiano, y se va imponiendo una estrategia matrimonial defensiva cristiana. En la Figura 4 esquematizamos los principales rasgos de cada uno de estos períodos.

Comprobación de la hipótesis

A lo largo del capítulo he ido haciendo referencia a un amplio número de pasajes bíblicos que no están citados en el texto. En consecuencia, el primer paso para aprobar o desaprobar los modelos presentados aquí es que leáis todos los pasajes que han aparecido. Conforme los vayáis leyendo, juzgad si encajan en el modelo o no. ¿Puedes pensar en algún otro modelo en el que tengan mayor sentido esos pasajes? ¿Qué ocurre cuando los pasajes son interpretados a la luz del sistema de parentesco americano?

Un segundo aspecto útil para comprobar los modelos presentados aquí es ver si nos ayudan a interpretar la parábola de Jesús sobre el divorcio: «Quien se divorcie de su esposa y se case con otra, comete adulterio». La llamo parábola por dos razones. En primer lugar, si se toma literalmente, tiene tan poco sentido como «Vosotros sois la sal de la tierra» o «Vosotros sois la luz del mundo». Obviamente, los cristianos no son física y literalmente sal o luz. Una parábola es una forma literaria de expresión en la que el autor o autora busca algo añadido y algo más de lo que dice, y el oyente debe deducir ese añadido y ese más. Lo primero que tiene que hacer el oyente es imaginarse a qué puede parecerse realmente el cuadro o escenario descrito por la parábola. Después debe preguntarse cómo encaja en su situación concreta ese cuadro o escenario. Por ejemplo,

la parábola sobre la sal de la tierra de Mt 5,13 presupone el horno de tierra de la cultura palestina, construido al aire libre, que era llamado precisamente «tierra» (ver Sal 12,6; Job 28,5). El fuego de esos hornos era alimentado con excrementos. Para que ardiera el excremento seco, el fondo del horno estaba recubierto por placas de sal, y los propios excrementos eran espolvoreados con sal. La sal servía de agente químico que ayudaba al excremento a arder. Sin embargo, con el paso del tiempo, el calor del horno hacía que las placas de sal se vieran sometidas a una reacción química que inutilizaba las placas sofocando la combustión del excremento. Ése era el momento en que los cristales de sal, ante el cambio químico, debían ser retira-

Figura 4. Estrategias matrimoniales en la Biblia

Matrimonio y parentesco	Conciliadora	Agresiva	Defensiva	Defensiva carismática	Defensiva cristiana
Símbolo principal	Familia santa	Tierra santa	Semilla santa	Iglesias santas	Iglesia santa
Período:	Patriarca	Israelita	Judaíta	Paulino	Post-paulino
Cabeza:	Patriarca	Líder/ Rey	Sacerdote	Líderes carismáticos	Ministros eclesiales (obispo)
Normas:	Costumbre	Ley	Ley	Costumbre	Ley
Culto:	Familia	Templo/ Palacio	Templo Actividad grupal	Actividad grupal	Iglesia Actividad grupal

Desde la perspectiva paulina (leer Gál 3-4), podemos seguir describiendo estos períodos como:

Promesa	Ley	Ley	Promesa cumplida	Nueva ley
Alianza abrahámica	Alianza sinaítica	Alianza de Esdras	Nueva alianza	Nueva alianza
	Antigua Jerusalén en Israel		**Nueva Jerusalén en Cristo**	

dos; la sal había perdido su salinidad. Observad que, en la versión de Lucas (Lc 14,34-35), la parábola concluye así: «Ya no sirve [la sal] ni para la tierra [es decir, el horno] ni para el abono [es decir, para preparar el combustible], sino que hay que tirarla». Ante esta parábola, el oyente debe imaginar la situación concreta de la sal al ser usada para hacer arder el combustible y para mantener el fuego. Ese algo añadido y ese más de la escena es que el cristiano debe ser como la sal, que mantiene la llama del fuego. ¿Qué fuego es ese que el cristiano debe facilitar? ¿Cómo, cuándo y dónde? Al oyente concierne decidir, emitir un juicio y actuar en consecuencia. Ésa es la naturaleza de una parábola y el modo en que opera. Tomada literalmente, no tiene sentido. Yo creo, como podremos ver, que la declaración de Jesús sobre el divorcio es una parábola de este tipo.

Una segunda razón por la que creo que se trata de una parábola es que, en los evangelios de Mateo y Marcos, esta enseñanza requiere una explicación ulterior, privada, procedimiento éste que ambos evangelistas suelen utilizar respecto a las parábolas. Por ejemplo, leed Mc 4,2-20, con la explicación privada en vv. 10ss; Mc 7,14-23, con la explicación privada en vv. 17ss. (Ver también Mt 13,3-23; 15,10-20). La forma literaria de la enseñanza pública en parábolas y de su explicación privada es la misma para las afirmaciones sobre el divorcio en Mc 10,2-12 y Mt 19,3-12. Además de estos dos pasajes de Marcos y Mateo, hay otros tres que contienen la tradición de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio: Mt 5,31-32; Lc 16,18; y Pablo en 1 Cor 7,10-11.

De estos cinco pasajes, ¿cuál reproduce más de cerca lo que dijo Jesús? Los especialistas del Nuevo Testamento, siguiendo a Lc 1,1-4, saben que los evangelios nos ofrecen lo que los autores dicen que la tradición anterior a ellos dijo que Jesús dijo e hizo. Entre la puesta por escrito de las tradiciones y el ministerio de Jesús hay unos cuarenta años. Durante estos años, la enseñanza de Jesús fue recordada, aplicada y reaplicada en diversas situaciones, en circunstancias distintas de lo que Jesús experimentó en Galilea y Judea antes de la destrucción de Jerusalén a manos de los romanos el año 70 d.C. Esto significa que las tradiciones sobre el divorcio presentadas en los evangelios están sin duda reformuladas para que pudieran ser útiles a las comunidades de Mateo, Marcos y Lucas, al tiempo que Pablo utiliza la enseñanza de Jesús sobre el divorcio en un modo que pudiera ser aplicable a la gente de Corinto.

Respecto a esta tradición sobre el divorcio, los especialistas creen que la enseñanza original de Jesús debe buscarse en la prime-

ra parte de Lc 16,18, donde se dice: «Quien se divorcia de su esposa y se casa con otra, comete adulterio». Ahora bien, si Jesús dijo esto, tiene que tratarse de una parábola. ¿Qué significa? En línea con las normas de parentesco que acabamos de considerar, el adulterio significa invadir el honor de otro hombre teniendo relaciones sexuales con su esposa, que está subsumida en el marido. Se trata de algo parecido al robo, que es invadir el honor de otro hombre quitándole ciertos bienes que están subsumidos en dicho hombre, el propietario. La pregunta que la afirmación de Jesús, en la forma citada previamente, suscitaría en una persona del siglo I es ésta: ¿Si me divorcio de mi mujer, cómo puedo cometer adulterio, si sólo otro hombre puede cometerlo contra mí o yo contra él, pero nunca contra mí mismo? La afirmación sobre el divorcio citada más arriba tiene la misma cualidad semántica que la afirmación: «Quien vende su aparato de televisión y compra otro, es culpable de robo»; o «Quien cede su hijo en adopción y adopta otro, es culpable de secuestro». Literalmente, tales afirmaciones carecerían de sentido, pues en la cultura, comprar y vender no significa robar, y ceder un hijo en adopción y adoptar otro no implica secuestro. De manera análoga, divorciarse de la propia esposa y casarse con otra no es adulterio. Sin embargo, es importante advertir que, desde el tiempo de Oseas (2,18ss), la relación de Dios con su pueblo es descrita recurriendo a la metáfora matrimonial. Y, según esta metáfora, el adulterio equivale a la idolatría (ver Os 2,2ss; 3,1ss; 4,12ss; comparar también Jr 2,2; 5,7; 9,2; 13,22-27; Ez 16,32-37; 23,27.43.45. ¿En virtud de qué estrategias matrimoniales hablan así los profetas?). Pasajes del Nuevo Testamento como Mt 12,39; 16,4; Mc 8,38; Sant 4,4; y Ap 2,20 tienen la misma cualidad metafórica.

Ahora bien, dado que la afirmación sobre el divorcio no tiene sentido tomada literalmente, la tradición cristiana en los períodos paulino y post-paulino (y quizás antes) tuvo que interpretar dicha afirmación para que tuviera sentido y poder aplicarla a las necesidades sociales de la comunidad cristiana.

Para empezar, el añadido de Lucas «y quien se casa con una divorciada de su esposo comete adulterio» (Lc 16,18) señala ya una línea de interpretación. ¿Pues cómo podría cometer adulterio alguien que se casa con una divorciada? Sólo si de algún modo estuviese todavía subsumida o implicada en su esposo, al margen del procedimiento de divorcio. ¿A qué podría apuntar esa permanente implicación? ¿Sería el matrimonio una relación legal o una relación de sangre? En el texto de este capítulo hemos observado ya algunos indicios de que el matrimonio era considerado en cierta medida y

en ciertos contextos sociales una relación de sangre. Teniendo esto presente, consideremos las siguientes cuestiones:

Observad que la afirmación «Pues lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mc 10,9) es aclarada por la parábola sobre el divorcio de Mc 10,11-12. Por otra parte, en Mateo, es la parábola sobre el divorcio (Mt 19,9) la que es aclarada con la parábola de los eunucos (hombres castrados, una deshonra en la cultura mediterránea) de Mt 19,11-12. Ahora bien, ¿cuál de los modelos previos podía hacer creer a la gente que en el matrimonio Dios ha unido a dos personas? ¿La personalidad diádica, de orientación grupal? ¿Los matrimonios concertados? ¿El matrimonio como relación de sangre? ¿Por qué resulta difícil en nuestra cultura percibir que Dios une a la gente en el matrimonio?

La afirmación «Y los dos se convertirán en uno, de modo que ya no son dos, sino uno» (Mc 10,8; Mt 19,5-6), ¿qué tipo de percepción del matrimonio implica: una relación legal o una relación de sangre? Si el matrimonio es un tipo de relación de sangre, ¿cuándo acaba la relación?

La afirmación de Pablo en Rom 7,27ss «Así, una mujer casada está ligada por ley a su esposo mientras éste viva», ¿qué tipo de percepción del matrimonio implica: sólo una relación legal o una relación de sangre?

La interpretación que hace Pablo en 1 Cor 7,10-11 de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio, ¿prohíbe el divorcio o que alguien vuelva a casarse tras el divorcio? Y una vez más, ¿qué tipo de relación contemplaría como imposible un nuevo matrimonio tras el divorcio: una relación legal o una relación de sangre?

Observad que lo que dice Marcos respecto a la enseñanza de Jesús sobre el divorcio difiere tanto de Mateo como de Lucas, pues contempla a las mujeres iniciando el proceso de divorcio (Mc 10,12; comparar Mt 5,32; 19,9; Lc 16,18). ¿Qué clase de situación cultural tiene Marcos en mente?

Mateo se distingue de Marcos, Lucas y Pablo en que introduce una cláusula de excepción (excepto por infidelidad, Mt 5,32; 19,9). A la luz de las normas de parentesco y de la estrategia matrimonial defensiva diseñadas arriba, ¿qué podía significar la infidelidad en una mujer casada? ¿Se planteaba una situación matrimonial que de algún modo deshonraba permanentemente al marido?

Finalmente, después de haber considerado todos los pasajes del Nuevo Testamento que contienen la enseñanza de Jesús sobre el divorcio y que hemos citado arriba, ¿dirías que esos pasajes prohíben el divorcio o simplemente un nuevo matrimonio tras el divorcio?

Dada la estrategia matrimonial defensiva de ese período y la línea argumentativa de Mt 19,4-8 y Mc 10,3-9, ¿sería un resultado lógico que no hubiese (período de) divorcio o nuevo matrimonio tras el divorcio? ¿Qué significa el divorcio en esa cultura (incluso sin nuevo matrimonio)? ¿Tienen en cuenta esos pasajes a los individuos o a las personalidades diádicas y sus familias?

Referencias y lecturas recomendadas

Bohannan, P., «The Differing Realms of the Law», en D. Black y M. Mileski (eds.), *The Social Organization of Law,* Nueva York: Academic Press, 1973, pp. 306-317.

Bradley, K.R., *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Derrett, J.D.M., «The Disposal of Virgins», en J.D.M. Derrett (ed.), *Studies in the New Testament,* vol. I, Leiden: E.J. Brill, 1977, pp. 185-192.

Diamond, S., «The Rule of Law Versus the Order of Custom», en D. Black y M. Mileski (eds.), *The Social Organization of Law,* Nueva York: Academic Press, 1973, pp. 318-341.

Fitzmyer, J.A., «The Matthean Divorce Text and Some New Palestinian Evidence», *Theological Studies* 37 (1976) 197-226.

Hanson, K.C., «The Herodians and Mediterranean Kinship: Part I: Genealogy and Descent», *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 75-84.

——, «The Herodians and Mediterranean Kinship: Part II: Marriage and Divorce», *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 142-151.

——, «The Herodians and Mediterranean Kinship: Part III: Economics», *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 10-21.

Peristiany, J.G. (ed.), *Mediterranean Family Structure,* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Pitt-Rivers, J., *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean,Cambridge:* Cambridge University Press, 1977, pp. 126-171 (Trad. esp.: *Antropología del honor o política de los sexos,* Barcelona: Crítica, 1979).

Todd, E., *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems,* Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Williams, R.M., Jr., *American Society: A Sociological Interpretation,* Nueva York: Alfred A. Knopf, [3]1970, pp. 47-98.

VI

Puro e impuro: Comprensión de las reglas de pureza

Con este capítulo echamos una última mirada al grupo de extranjeros que pueblan las páginas del Nuevo Testamento, teniendo en cuenta en esta ocasión su preocupación e interés por las personas o cosas que son puras o impuras. Ciertamente ésta era una preocupación central en el período israelita del Segundo Templo. Jesús dedicó una parábola a esta preocupación, como saben casi todos los lectores del Nuevo Testamento: «Oídme todos y entended: no hay nada fuera del hombre que entrando en él pueda mancharlo; las cosas que salen del hombre son las que lo manchan» (Mc 7,14-16). Además, Jesús parece haber observado alguna de estas reglas de pureza, como lo confirma el hecho de que, tras tocar a un leproso (en Mc 1,40-45) y contárselo éste a la gente, «Jesús ya no pudo entrar abiertamente en ninguna ciudad», pues el contacto le había dejado impuro. En cuanto a Pedro, Lucas nos informa de que, en respuesta a Dios en el curso de una visión, confiesa: «Nunca he comido nada profano o impuro» (Hch 10,14). A continuación interpreta la visión: «No debería llamar a ningún hombre profano o impuro», lo cual indica que la visión no tenía nada que ver con los alimentos (Hch 10,28; leer todo el pasaje, 10,1-48). Finalmente, los primeros grupos cristianos parecen haber sido molestados por «cuestiones de comida y bebida o respecto a un festival, un novilunio o un sábado» (Col 2,16), así como por observancias particulares de «días y meses, estaciones y años» (Gál 4,10). Todas estas indicaciones apuntan a reglas de pureza. ¿Qué son reglas de pureza? ¿Qué significan? ¿Por qué tienen tanta importancia en el Israel del siglo I? ¿Cuál fue la primera actitud de los cristianos hacia ellas? Para entender estas preguntas, el mejor punto de partida sería quizás la experiencia humana común llamada «lo sagrado».

Sagrado y profano

Empecemos con una serie de ejemplos. Imagina que estás en tu tienda favorita para comprar un par de vaqueros nuevos. De repente entra una niña, curioseando y chupando un helado. Para tu sorpresa, la niña se acerca al mostrador donde están los vaqueros y tan tranquila va rozando con su helado la ropa apilada y dejando una marca en varios montones de pantalones caros. ¿Cuál sería tu reacción al verlo? ¿Cómo te sentirías? ¿Qué harías? Podrías reír, decirle a la niña que se estuviese quieta, buscar a su madre, decírselo a un dependiente, o cosas por el estilo. ¿Pero qué pasaría si entrases en la tienda, cogieses tus vaqueros, pagases al vendedor un par que te había resultado caro y, mientras esperas que te den el recibo de compra y una bolsa, viene corriendo la niña y te estampa su helado en tu compra? Ahora que los vaqueros son tuyos (te están bien y están bien pagados), ¿cuál es tu reacción? El sentimiento que tienes por lo que has tomado aparte para ti es un sentimiento de lo sagrado; los vaqueros que has dejado en el mostrador, que todavía no han sido separados para nadie, son profanos.

O imagínate que estás leyendo y, de repente, oyes a alguien que está pidiendo socorro cerca de tu casa. ¿Cuál es tu reacción? Puedes levantarte, tratar de ahuyentar a algún intruso, llamar a un guardia de seguridad o a la policía. ¿Pero qué pasaría si la persona asaltada o que grita pidiendo auxilio fuese tu madre, tu padre, una hermana o un hermano? ¿Cuál sería entonces tu reacción? ¿Cómo te sentirías? El sentimiento que abrigas hacia esas personas especiales para ti, como son tus padres, hermanos o hermanas, es un sentimiento de lo sagrado. Normalmente otros seres humanos no hacen que te sientas tan emocionalmente implicado cuando se hallan en apuros. Al fin y al cabo, los ves todos los días en el telediario; por lo que a ti respecta, esos otros son profanos.

O imagínate que ves a una persona tirando basura en medio de la calle donde vives. ¿Cuál es tu reacción? ¿Cómo te sientes, aunque no estés muy interesado por la ecología? Imagínate ahora que la persona cargada de basura entra en la casa en la que vives, sube a tu habitación y se pone a esparcir la basura en tu cama. ¿Cómo te sentirías? El sentimiento que despierta en ti tu espacio (tu habitación y tu cama), al ver que es invadido de ese modo, es un sentimiento de lo sagrado. Lo que está fuera de tu casa, fuera de tu habitación, lo que pertenece al ámbito público (que en nuestra cultura quiere decir que no es de nadie en particular), es algo profano que requiere otras claves sentimentales.

Finalmente, imagínate que has trabajado duro durante todo el año y que esperas las vacaciones para ir a esquiar, nadar o para cualquier otro pasatiempo favorito. Y que, cuando llega la época de vacaciones, tu jefe o tus profesores te han preparado más trabajo y te has quedado sin tiempo para ir a descansar. ¿Qué diferencia hay entre la época de trabajo y el período de vacaciones? ¿Cómo te sientes ante el período de vacaciones? ¿En qué se diferencia ese sentimiento del que tienes durante el tiempo de trabajo? Nuestras vidas están marcadas por rupturas del curso regular del tiempo normal (por vacaciones tras un largo período de trabajo, por fines de semana tras períodos más breves). La época de vacaciones, como el fin de semana, es un tiempo aparte, especial para ti y para tus propósitos; es un tiempo sagrado. El tiempo de trabajo, el tiempo regular marcado por el tiempo material, es profano.

Lo que trato de ilustrar mediante estos ejemplos es que, incluso en nuestro mundo individualista y secularizado, todavía compartimos la experiencia humana básica de lo sagrado. Sagrado es aquello considerado aparte, especial, por algunas personas. Incluye personas, lugares, cosas y tiempos dotados de carga simbólica o de cierto tipo de exclusividad que nosotros y otros muchos reconocemos. Sagrado es lo que es mío en cuanto opuesto a lo que es tuyo o suyo, lo que es nuestro en cuanto opuesto a lo que es tuyo o suyo. (En nuestra cultura podría no haber nada de nadie, pues pensamos que los bienes son ilimitados, pero en el mundo del siglo I no hay nada que sea de nadie, pues todos los bienes son limitados y están distribuidos.) Algunos sinónimos de sagrado son santo y sacro.

Lo opuesto a lo sagrado es lo profano, lo no-santo, lo no-sagrado. Profano es lo que no es puesto aparte para ciertas personas de manera exclusiva, lo que podría ser de cualquiera y de nadie en particular en diferentes grados. Así, los términos «sagrado» y «profano» describen una relación humana con diversos grados de exclusividad en relación con alguna persona o cosa (en «cosa» incluyo el tiempo y el espacio). Por ejemplo, decir que la vida humana es sagrada implica que es algo aparte y exclusivo entre las diferentes formas de vida que podamos encontrar, y que por tanto debería ser tratada de forma distinta a la vida animal. Decir que el sexo es sagrado significa que los encuentros sexuales entre personas son algo aparte y exclusivo entre las diferentes formas de encuentros sexuales que podamos conocer, y que por tanto las relaciones sexuales humanas son distintas de las cópulas entre animales, y no pueden ser tratadas lo mismo que éstas. Todos estos ejemplos son fruto de una comparación del ámbito humano con la vida animal, y subrayan la creen-

cia en la exclusividad de lo humano. Profanar la vida y la conducta humanas es tratarlas como la vida y la conducta animales.

Habréis observado sin duda que la definición de lo exclusivo, de lo puesto aparte, puede tener lugar en diferentes ámbitos: entre lo mío y lo tuyo, entre lo nuestro y lo suyo, y entre lo humano y lo no-humano. Obviamente, se pueden dibujar otras líneas de relación, y quizás las series de líneas a las que estamos más habituados son las que separan personas, cosas y acontecimientos de Dios. A menudo nos referimos a esta área como *lo* sagrado, *lo* santo, *lo* sacro. Hablamos del pueblo santo de Dios (un grupo de gente puesto aparte por o para Dios o al servicio de Dios), del santo nombre de Dios (la persona de Dios simbolizada por su nombre y perteneciente a una categoría totalmente distinta, que no puede ser tratada como una persona o un nombre humanos). Hablamos también de sacrificio, un término que significa literalmente hacer (-ficio) sagrado o santo (sacri-); de ahí, poner aparte para Dios (la nación, la familia u otras personas). La palabra «santi-ficar» significa prácticamente lo mismo.

La percepción de lo sagrado, de lo apartado, implica claramente cierto tipo de líneas sociales que separan dos espacios: lo animal de lo humano, lo mío de lo tuyo, lo nuestro de lo vuestro, lo de Dios de lo nuestro. Recuerda que, cuando hablamos del honor y de la vergüenza, empecé observando que la construcción humana del significado es un proceso en el que se trazan líneas de separación que operan socialmente en el material informe del medio ambiente humano. De ese proceso surge la definición, el significado socialmente compartido. Los grupos humanos trazan esas líneas a través y en torno al tiempo (los tiempos sociales de la infancia, la madurez o la vejez) y al espacio (los espacios sociales llamados tu casa y la de tu vecino, España y Portugal). También separan a las personas según sus funciones y *status* sociales, a las cosas según las normas de la propiedad, y a Dios como ser único que controla toda la escena humana.

Los seres humanos distribuyen el mundo en el que han nacido en sistemas de líneas que marcan, delimitan y definen casi todas las experiencias significativas humanas. Y la gente no sólo define y delimita, sino que dota de sentimiento y de valor a las áreas señaladas (personas, cosas, lugares, acontecimientos). El acto de trazar estas líneas nos capacita para definir nuestras múltiples experiencias, para situarnos a nosotros mismos, a otras personas o cosas con las que nos podamos encontrar, así como para evaluar y sentir esas ex-

periencias en virtud del lugar que ocupan entre esas líneas. De ese modo, la serie de líneas sociales que asimilamos a través de la inculturación nos proporciona una especie de mapa socialmente compartido que nos ayuda y empuja a situar personas, cosas, lugares y acontecimientos. Ese trazado de líneas desemboca normalmente en un especial énfasis social en las líneas de demarcación, pues unos límites claros implican una definición, un significado y unos sentimientos claros, mientras que unos límites difusos conducen a percepciones y reacciones ambiguas.

Puro e impuro

En consecuencia, las líneas sociales son totalmente necesarias para nosotros si queremos captar el modo en que están separadas, puestas aparte, ciertas realidades. Esta separación relativa a las personas, así como las distintas relaciones exclusivas entre personas o con lugares, cosas y acontecimientos, hacen referencia a la experiencia de lo santo, de lo sagrado. Sin embargo, no todas las experiencias humanas tienen que ver con la exclusividad en las relaciones. Somos capaces de definir, situar y localizar ciertas cosas, lugares y personas, con las que sin embargo no tenemos una relación de exclusividad. No nos implicamos a nosotros mismos en cualquier cosa o persona del mismo modo que nos sentimos implicados en nuestras posesiones, padres, cónyuges, hijos, hermanos o hermanas, en nuestros tiempos o lugares especiales, en nuestro Dios. No obstante, usamos de hecho una serie de líneas para definir, situar y localizar a los otros, incluso a quienes no podremos ver durante nuestra vida en este planeta, por ejemplo: gentes, lugares y cosas de otras partes de nuestra nación, de nuestra región o del mundo. Teniendo en cuenta estos datos, la pureza trata específicamente del mapa cultural general del tiempo y el espacio sociales, de los acomodos dentro del espacio así definido, y especialmente de las fronteras que separan lo de dentro de lo de fuera. Impuro es algo que no encaja en el espacio en el que se encuentra, que tendría que estar en otro lugar, que origina confusión por el lugar que ocupa en el mapa social generalmente aceptado (donde viola ciertas fronteras), etc. En consecuencia, lo sagrado y lo profano serían subconjuntos de las reglas de pureza que tratan de las diferencias en la exclusividad (sagrado) y la no-exclusividad (profano). Las reglas de pureza tratan por lo general de los lugares y tiempos que corresponden a cada cosa y a cada persona, de cada persona y cada cosa situadas en el lugar y el tiempo que les pertenece. Sin embargo, si las disposi-

ciones que observamos en las reglas de pureza son exclusivas de nuestro grupo con exclusión de otro, podemos fácilmente considerarlas reglas sagradas de pureza.

Las reglas de pureza se interesan por la suciedad. El lugar apropiado para los residuos del jardín es el patio trasero de la casa. Cuando hallamos dentro de casa la misma basura la consideramos «sucia, manchada, inmunda, impura». Hablar de suciedad equivale a hablar de algo que está fuera de su sitio. La suciedad es una especie de metáfora de las cosas (y a veces personas) que están fuera de lugar. Es algo que está fuera de su sitio lo que hace que tu habitación esté sucia. Por supuesto, existen grados de suciedad. Por ejemplo, los estudiantes suelen limpiar sus habitaciones ante la inminente visita de sus padres, pero, cuando una madre ve la habitación, exclama invariablemente: «¿Está esto limpio?». Siempre encuentra suciedad donde los estudiantes han limpiado. Limpieza y suciedad, por tanto, son cuestión de grado. Pero observad una cosa a este respecto. Siempre que la gente percibe suciedad, podemos dar por supuesto que existe cierto orden. La suciedad da por supuesto un sistema, una serie de líneas de demarcación o definiciones. De otro modo, sería imposible saber si algo está sucio, impuro o fuera de su sitio. Además, la suciedad implica que personas, lugares y cosas se sitúan fuera de lugar, pues la suciedad está en relación con un des-plazamiento. A este respecto, nuestra sociedad llama a las personas que están fuera de lugar (negativamente) «desviadas» o «pervertidas».

Una vez que personas, lugares o cosas ocupan sus lugares apropiados, se llega a restaurar lo limpio y lo puro. El proceso de devolver cosas o personas a sus respectivos lugares puede ser llamado purificación o limpieza. A la inversa, el proceso de poner fuera de su sitio cosas o personas puede ser llamado ensuciamiento o profanación. Ahora bien, tanto ensuciar como purificar presuponen cruzar una línea simbólica que separa lo puro de lo impuro. Esta acción de cruzar es una especie de transición del estado puro al impuro, o viceversa. Y esta transición supone traspasar un límite. Como hemos podido observar antes, estos límites o fronteras son con frecuencia ambiguos, a menudo una fuente de ansiedad y conflictos, pero también de satisfacción y plenitud. Por ejemplo, una licenciatura en la universidad supone una transición, atravesar un límite. Algunos estudiantes se sienten satisfechos por poder cruzarlo; otros son presa de la ansiedad y la inseguridad. En cualquier caso, los estudiantes que se licencian efectúan un tránsito social, un cruce de fronteras. Por ahora, tened en cuenta que entre lo puro y lo impuro se interpone una línea divisoria.

Anomalías y abominaciones

Al tiempo que todas las culturas estructuran la realidad mediante tales líneas de demarcación, ninguna agota todas las dimensiones del ser humano y de su experiencia, como ningún lenguaje humano usa todos los sonidos que los órganos del lenguaje son capaces de producir. Las culturas son selectivas, limitadas y limitadoras. De este modo, todas las culturas deben eventualmente hacer frente a las experiencias que desafían sus claves de comprensión, que no están a la altura de sus presupuestos y su ordenamiento de la realidad. Por ejemplo, nuestra cultura nos proporciona claves para percibir a otros seres humanos como personalidades individuales, mientras que nuestros extranjeros del siglo I estaban dotados para percibir a los demás como personalidades diádicas con orientación grupal. ¿Qué ocurre cuando una cultura se ve enfrentada al tipo de personalidad predominante en otra? Nuestra cultura nos capacita para percibir el funcionamiento de los organismos humanos en términos de «leyes» biológicas y para ajustar las disfunciones de dichos organismos mediante manipulaciones tecnológicas: cuando se infecta tu apéndice, tienes a alguien que te abra y te lo extirpe. Nuestros extranjeros del siglo I poseían claves para percibir el funcionamiento de los seres humanos en términos de causalidad personal en circunstancias significativas; así, la enfermedad era curada por distintos medios interpersonales y no-tecnológicos (por ejemplo, mediante la aplicación de aceite de oliva o la imposición de las manos del sanador). La gente del siglo I se habría mostrado impresionadísima ante el milagro de la medicina moderna, del mismo modo que nosotros tendemos a no creer o a sorprendernos por los milagros de sus habituales taumaturgos. Lo que intento decir es que las culturas se las tienen que ver con realidades que no encajan en sus claves, y que cada cultura se enfrenta eventualmente a un número mayor o menor de tales realidades. Estas experiencias que no encajan en modelos o normas socialmente compartidos son llamadas anomalías (el término hace relación literalmente a algo irregular). Si nuestra inculturación nos lleva a reaccionar con sentimientos negativos ante determinadas anomalías, a percibirlas como desencadenantes de malestar o de odio, deberíamos llamar a esta clase de anomalías abominaciones. Por ejemplo, nos han enseñado que hay que quitarse los mocos sonándose en un pañuelo de tela o de papel, y que tenemos que llevar éste con nosotros hasta que podamos deshacernos de él. Y nos sentimos incómodos cuando vemos a una persona inclinarse y sonarse la nariz sin usar nada, echando todo directamente al suelo. Este último tipo de conducta

es una abominación en nuestra cultura, quizás más abominable que matar a alguien que está tratando de robar un aparato de televisión.

Sea como sea, las culturas no ignoran las anomalías detectadas por claves culturales específicas, aunque no encajen en sus propios modelos. La razón es que, si se ignoran las anomalías, la gente que encarna determinada cultura perderá la confianza en las claves culturales. Por ejemplo, nuestra cultura nos proporciona claves para creer que todos los bienes son ilimitados, y esta misma cultura nos obliga constantemente a ser conscientes de la escasez de puestos de trabajo, un caso de algo que no es ilimitado. En consecuencia, debemos hacer que esta limitación encaje en nuestra creencia compartida en el carácter ilimitado de los bienes. Si podemos hacerlo, por ejemplo creando nuevos puestos de trabajo, entonces el sistema volverá a andar bien, pues hemos suprimido o superado el límite. Pero si no podemos hacer que la anomalía encaje en nuestro sistema, entonces nos veremos forzados a adoptar disposiciones relativas al tipo de vida que son limitadas. De manera análoga, en el siglo I, los miembros de la «Casa de Israel» creían que eran el pueblo elegido del Dios de sus antepasados, que vivían en el país de este Dios, en el que daban culto a este poderoso y omnipotente Dios. Qué anomalía tenía que suponer para ellos que su país hubiese estado ocupado por persas y griegos, y que entonces fuese gobernado por los romanos y sus dioses tradicionales. Cuanto más se prolongaba la dominación, más urgente se hacía el problema de acomodar el poder y la capacidad del Dios de Israel a la vista de la anomalía que suponían aquellos increyentes y el poder de sus dioses. Al menos que se superase tal importante anomalía, el sistema cultural iría en declive o quedaría radicalmente transformado. Así, toda cultura debe disponer de determinados modos de abordar las anomalías o abominaciones que se meten por entre las grietas de sus límites o que caen fuera de su sistema de clasificación.

Existen al menos cinco maneras de hacer frente a las anomalías. En primer lugar, las élites o los líderes de opinión pueden imponer una interpretación de la vida que reduzca la ambigüedad y quite de la vista las anomalías. Por ejemplo, podemos imponer una visión mecanicista y tecnológica de la realidad, de modo que cualquier elemento sobrenatural sea calificado de superstición, alucinación, error, locura o herejía. El cristianismo primitivo se deshizo de interpretaciones disidentes de la experiencia de Jesús estableciendo un canon o colección de escritos normativos (nuestro Nuevo Testamento). Esta colección corrobora una sola línea interpretativa de Jesús, y considera el resto de interpretaciones como erróneas o he-

réticas. Los israelitas del Segundo Templo establecieron una línea de interpretación de las relaciones matrimoniales, calificando a las demás de impuras o abominables. En segundo lugar, cualquier anomalía puede ser controlada físicamente. Por ejemplo, la gente de nuestra sociedad que comete asesinato es quitada del medio físicamente casi siempre. En la cultura romana, las élites de criminales eran exiliadas o desterradas, es decir, quitadas del medio de su sociedad. La Torá de Israel ordenaba que ciertas clases de personas fueran retiradas a la periferia de las poblaciones y ciudades, como ocurría con la gente afectada de algún tipo de enfermedad cutánea (especialmente soriasis, que se suele traducir por «lepra»; la enfermedad de Hansen era rara o inexistente en el Próximo Oriente en el período bíblico). En tercer lugar, la sociedad podía imponer reglas estrictas, claramente formuladas, para evitar personas, cosas o conductas anómalas. Tales reglas confirman y fortalecen lo que es socialmente inaceptable y subrayan indirectamente lo aceptable. Por ejemplo, nuestra creencia en que el tabaco provoca cáncer está siendo plasmada en reglas que tratan de evitar el humo, confinando a los fumadores en determinados espacios, si bien creemos hasta tal punto en el indivualismo que una menor o una mujer casada no necesita permiso de nadie para abortar. Las reglas para evitar el humo confirman lo que es socialmente inaceptable y subrayan indirectamente lo que es aceptable. A los ciudadanos romanos se les prohibía casarse con esclavos, conservando así las barreras entre los *status* y su correspondiente honor y poniendo indirectamente de relieve la categoría de ciudadano. La prohibición de ciertos alimentos en Israel implicaba la existencia de alimentos considerados legales. En cuarto lugar, la persona, cosa o acontecimiento anómalos pueden ser catalogados como peligro público, situando la anomalía más allá de cualquier discusión o de subsiguientes acuerdos. Por ejemplo, las centrales nucleares que pueden averiarse son consideradas oficialmente como peligro público. Tal etiqueta hace que quede fuera de lugar la discusión de la utilidad de la energía nuclear y ayuda a crear opinión en contra de dicha energía. Al definir los romanos la ideología de judaítas y cristianos como «atea», es decir, como falta de fe en sus dioses tradicionales, los líderes romanos situaron el tema del yavismo israelita y del cristianismo fuera del ámbito de la posibilidad, promoviendo así el consenso en su rechazo. Al colgar a la actividad curativa de Jesús la etiqueta de obra de Belcebú, sus oponentes trataban de que fuera altamente improbable que la gente le tomase en serio, generando así un consenso en su rechazo. En quinto lugar, las anomalías pueden ser usadas en un ri-

tual para enriquecer su significado o llamar la atención sobre otros niveles de la existencia. Así, la violencia (una anomalía en nuestra sociedad fundada en la ley y el orden) puede ser usada en nuestros rituales nacionales de fútbol. También puede ser usada para recordarnos la violencia que tenemos que hacernos a nosotros mismos para llevar una buena vida, o lo duramente que tenemos que bregar para abrirnos paso en la competencia económica. Jesús expulsa a un demonio llamado Legión (una alusión a las fuerzas romanas de ocupación) y envía el «multidemonio» a una piara de cerdos (una criatura perpetuamente impura y abominable a los ojos israelitas). De ese modo llama la atención sobre la relación entre el demonio y la presencia romana, considerándola algo abominable. Sin duda puedes pensar en otros ejemplos que encajen en estas categorías. Podemos encontrar toda una serie de ellas en los habituales debates universitarios sobre ciencia y religión (entendiendo aquí por ciencia la tecnología, como comúnmente se hace entre los estudiantes y no pocos de sus profesores). Las religiones importadas en los Estados Unidos (como el cristianismo y el judaísmo) proporcionan un cúmulo de anomalías que no encajan en el paradigma tecnológico, al tiempo que la tecnología proporciona un gran número de anomalías que no encajan en las religiones de otras culturas.

Sea como fuere, las reglas de pureza están en relación con el sistema y el orden, con definiciones de límites generales y de exclusividad, con las anomalías que no hacen más que desafiar las clasificaciones o que son positivamente abominaciones. Todas las culturas tienen esas reglas de pureza, pues todas las culturas poseen un sistema de clasificación. Pero, en el desarrollo de sus sistemas de clasificación, cada cultura adopta acentos, perspectivas u horizontes diferentes. Nuestra cultura bascula sobre un horizonte individualista de bienes ilimitados logrados por el dominio que tiene el individuo sobre el medio ambiente social y natural. Desde este horizonte divisamos una serie de reglas o clasificaciones que difieren notablemente de las del Mediterráneo del siglo I, que giraban en torno a la personalidad diádica, arraigada en el grupo, y a la perspectiva de los bienes limitados, que debían ser mantenidos mediante la competencia interpersonal en consonancia con el honor y la vergüenza.

Por otra parte, como las reglas de pureza son una especie de red que cubre todos los aspectos de la sociedad, tales reglas se interesan igualmente por la conservación de la totalidad del cuerpo social. El cuerpo social puro se parece mucho a un contenedor perfecto que no se desborda ni rezuma, un cuerpo completo. Desde esta perspectiva, las reglas de pureza se interesan vivamente por los límites

externos de la sociedad y se esfuerzan por conservar la integridad o plenitud social. Observad, por ejemplo, nuestro interés por el carácter ilegal de extranjeros, pasaportes, visados, certificados de salud para inmigrantes, etc. Como he mencionado previamente, las reglas de pureza disponen un lugar para cada cosa y cada persona; todo y todos tienen que ocupar su lugar (las anomalías son adecuadamente excluidas). Y del mismo modo que la sociedad como tal es un cuerpo social definido por reglas de pureza, lo mismo ocurre con el individuo. El individuo de una determinada sociedad es un cuerpo personal definido por reglas de pureza que son un reflejo de las reglas sociales, y que ayudan al individuo a encajar en el cuerpo social. En otras palabras, el ser humano individual puede ser considerado una especie de mapa en el que se reproducen el territorio y las características que separan y definen su mundo social. De este modo, el individuo se interesará también por su plenitud y perfección, por ser una entidad perfecta en la que nada se desborde o rezume, por verse dotado de plenitud individual. Observad, por ejemplo, nuestra preocupación por evitar los malos olores mediante dentífricos, desodorantes, jabones de tocador, etc., que mantienen los olores alejados de los límites de los otros y de nosotros mismos. Finalmente, como el lenguaje sobre Dios, o teología, se basa necesariamente en comparaciones extraídas de la experiencia humana, también Dios será descrito a tenor de los intereses de la sociedad y del individuo en sociedad. Dios será descrito como completo, total, perfecto, y su perfección se hará perceptible en su relación con el pueblo de Dios y con el mundo de Dios.

El punto de vista común es que la observancia de las reglas de pureza trae consigo prosperidad, tanto para la sociedad cuanto para los individuos que la integran, mientras que su incumplimiento comporta peligro. En nuestra sociedad, las principales reglas de pureza conciernen al símbolo llamado dinero, y muy de cerca a la salud. El dinero es una línea de demarcación cuantitativa, que sirve de norma para el *status* social; posibilita la consecución de la felicidad individual en los *status* que consideramos importantes. La salud es individualista, una salud tecnológica (el cuerpo es percibido tecnológicamente, como una especie de organismo mecánico). La salud marca la capacidad del individuo de competir con otros, de ahí que funcione productivamente en la sociedad en general y en el propio *status* individual en particular. Podéis observar que las únicas formas de segregación y discriminación permitidas en los Estados Unidos (las únicas líneas de demarcación evidentes) son las que derivan del dinero y de la salud. Puedes vivir donde desees, comer

y comprar donde quieras, independientemente de quien seas, con tal de que tengas dinero. Si no tienes dinero, quedas de hecho segregado de quienes lo tienen; te sitúas en una clase inferior. De modo parecido, se te considera un posible miembro productivo de la sociedad cuando eres capaz, física y emocionalmente, de actuar como individuo, de forma individualista. Los adultos que dependen física y emocionalmente de otros son generalmente considerados impuros, incapaces de respetar los límites sociales. Por otra parte, quienes constituyen una amenaza para el dinero o la salud de los adinerados o de los sanos son abominaciones, desviados. Éstos quedan excluidos del normal intercambio social, al tiempo que la gente normal que se encuentra en estado de impureza por haber cruzado los límites penetrando en áreas donde no deberían estar (por ejemplo, quebrantar una norma de circulación o conculcar los derechos de sus vecinos a la intimidad) deben ser purificados, normalmente por medio del dinero (multas, honorarios, etc.).

En la perspectiva de la limitación de bienes de nuestros extranjeros del siglo I, la principal tarea en la vida no estaba simbolizada por el éxito en términos monetarios, sino más bien por la conservación de la posición que uno había heredado en la sociedad. Esto traía consigo prosperidad y aseguraba la relación más armoniosa posible en términos de tiempo, lugar, relaciones interpersonales con la gente cercana y relaciones con Dios. Este tipo de prosperidad constituía la tarea de las personas diádicas con orientación grupal, así como la de la sociedad en su conjunto. Las reglas de pureza de la sociedad pretendían fomentar la prosperidad manteniendo unas relaciones adecuadas y armoniosas. Así, la perfección (la plenitud delimitada por reglas de pureza) caracteriza a Dios, a la gente en general y al individuo. Esta perfección es formulada mediante modelos-réplica (recordad que réplica significa idénticas reglas en diferentes áreas), que quizás se manifiestan con mayor claridad en las categorías de las personas y su interacción en el matrimonio, en el culto del templo y compartiendo los alimentos. Antes de considerar la reacción de Jesús ante las leyes de pureza de Israel, es necesario que tengamos alguna idea de qué tipo de reglas eran aquéllas y cómo dotaban de significado a la sociedad.

Clasificación de las personas en el judaísmo

Tras estudiar el parentesco y el matrimonio en la ideología israelita del siglo I, sabemos que la estrategia matrimonial defensiva del Israel del Segundo Templo requería que los modelos matrimo-

niales fueran los de la Casa de Israel. Sin embargo, como cabría esperar de una sociedad de bienes limitados, esta comunidad israelita estaba perfectamente estratificada en categorías de personas que recibían su lugar en la sociedad por el nacimiento. La pureza genealógica, las líneas que definían el propio *status* heredado en la comunidad defensiva, constituía ciertamente el principal interés de las élites, y quizás incluso de las no-élites. En Esd 2,2-58 y Neh 7,7-60 encontramos una simple clasificación de la población en términos de grados de pureza determinados por la proximidad al Templo de Jerusalén. Este Templo era una amplia área de patios y edificios que tenían su lugar central en el santuario, sanctasanctórum. Desde el punto de vista del sistema de parentesco y de la actitud defensiva ante la vida, dado que toda la comunidad genealógica es percibida como don de Dios, se considera que sus líneas de pureza genealógica son voluntad de Dios en favor del pueblo de Dios. Las promesas de la era que había de venir hacían que el pueblo, la estirpe de Abrahán, aspirase al grado de pureza requerido por Dios. El período posterior a la aparición del cristianismo fue testigo de la formulación de las antiguas tradiciones rabínicas que orientaban la formación de la religión judía en el siglo III d.C. Estas tradiciones, algunas de las cuales reflejan probablemente la situación de la época del Nuevo Testamento (tomado de Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* [1], pp. 271ss), nos informan de que las categorías genealógicas de las personas que uno podía encontrar en el Israel del Segundo Templo (desde una perspectiva israelita) incluían las siguientes:

a	1.	Sacerdotes
b	2.	Levitas
c	3.	Israelitas de pura sangre («laicos»)
d	4.	Hijos ilegales de sacerdotes
	5.	Prosélitos o gentiles convertidos al judaísmo
	6.	Prosélitos que antes fueron esclavos y ahora prosélitos libres
e	7.	Bastardos (nacidos de uniones incestuosas o adúlteras)
	8.	Los «sin padre» (nacidos de prostitutas)
	9.	Expósitos
	10.	Eunucos por agresión de otros hombres
f	11.	Eunucos de nacimiento
	12.	Gente con rasgos sexuales deformes
	13.	Hermafroditas
x	14.	Personas del resto de grupos étnicos (= «gentiles»)

[1] Trad. esp.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid: Cristiandad, [3]1977 (N. del T.)

¿Cuál es la base de este grupo de categorías? Podéis recordar que, en la estrategia matrimonial defensiva, era obligatorio casarse exclusivamente con quienes pertenecían a la comunidad israelita (y dentro del mismo *status* social, si era posible). De ahí que las parejas en potencia debiesen ser miembros de la Casa de Israel por nacimiento físico o por nacimiento ritual (conversos, llamados «prosélitos») y ocupar un determinado *status* social. Además, la estrategia defensiva exige que la semilla sea santa, es decir, que la prole sea exclusiva de Dios, puesto que ha nacido de padres respetuosos con las normas de Dios en favor del pueblo santo de Dios. Así, las personas que vuelven a casarse deben ser capaces de tener hijos, para transmitir su propio *status* heredado (la herencia del *status* deriva del padre). Por consiguiente, los criterios para pertenecer a las líneas de pureza de este grupo incluyen ser miembro de la Casa de Israel y tener capacidad de procreación. Además, esta comunidad defensiva poseía una estructura de *status* fundamental y pública, basada en el nacimiento: sacerdote, levita e israelita puro. De ese modo, ser miembro de Israel implicaba igualmente un *status* heredado.

Las reglas matrimoniales, es decir, las reglas de pureza aplicadas al matrimonio, eran obviamente obra de las élites de la ciudad preindustrial. Eran las siguientes:

(1) El verdadero Israel estaba formado especialmente por sacerdotes, levitas y otros israelitas de pura sangre (categorías a, b, c). Estas personas estaban genealógicamente limpias, tenían un pedigrí adecuado. Todos podían casarse libremente entre ellos.

(2) Los prosélitos y los prosélitos libres eran considerados aparte, pues de ellos podía decirse que eran portadores de una leve duda genealógica. Junto con ellos eran incluidos los hijos ilegales de los sacerdotes. No eran ilegítimos, sino hijos de los sacerdotes que se casaban con mujeres prohibidas, como viudas, divorciadas o seducidas (ver Lv 21,7). Desde el punto de vista técnico, un sacerdote debe siempre casarse con una mujer de indudable pedigrí israelita, «sin usar» o no tocada por otro hombre; de lo contrario, su prole es catalogada entre los prosélitos. Las personas de esta categoría (d) pertenecían de hecho a Israel y podían casarse con levitas o con israelitas puros, pero nunca con sacerdotes. De ahí que para algunos israelitas fuesen puros, e impuros para otros.

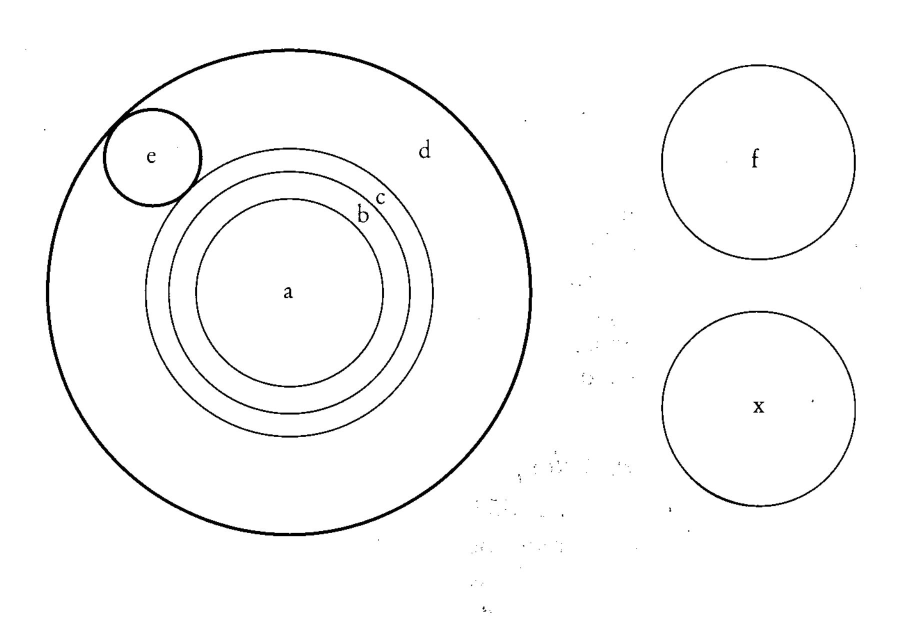
(3) Categoría (e): bastardos, sin padre, expósitos y eunucos tenían un grave impedimento genealógico: eran sin más no-completos. No podían presentar su árbol genealógico, podían descender de antepasados sin reputación, y, en el caso de los eunucos, no po-

dían transmitir el *status* de la alianza. Estas personas no poseen ni categoría de miembro de la alianza por nacimiento ni capacidad de transmitir el *status* de tal miembro. Pueden poseer un rasgo u otro, pero no ambos. Esta gente podía casarse entre sí o incluso con prosélitos, pero tenían prohibido casarse con sacerdotes, levitas, plenos israelitas o hijos ilegales de los sacerdotes (grupo que formaba funcionalmente el «verdadero Israel» y vinculado íntimamente al Templo).

(4) Categoría (f): eunucos de nacimiento, gente con rasgos sexuales deformados y hermafroditas no podían casarse de ningún modo. Eran incapaces de relaciones sexuales, y por tanto incapaces de transmitir el *status* israelita.

(5) Categoría (x): las personas de los demás grupos étnicos (= gentiles) eran una abominación, totalmente excluidos de la escala de pureza.

Si observamos estos *status* heredados y las interacciones matrimoniales defensivas permitidas usando un diagrama de Venn, resulta lo siguiente:



Las categorías dependen de la proximidad con el Templo (y su lugar santo) –sacerdote, levita, israelita– y de dos cualidades: ser miembro de la comunidad israelita por nacimiento físico o naci-

miento ritual, y capacidad de transmitir el propio *status* dentro de la comunidad israelita:

x: abominación: totalmente fuera de la escala de pureza, y por tanto necesariamente impuro.

f: siempre impuro para el matrimonio, pues no reúne los requisitos para ser incluido en la escala de pureza.

d: Israel, incluidos los que forman parte por nacimiento ritual (prosélitos). Algunos de esta categoría pueden casarse dentro del «verdadero» Israel, al mismo nivel que levitas o israelitas, pero no con sacerdotes. De ahí que sean puros para unos e impuros para otros que se mueven en círculos cerrados.

c: los israelitas por nacimiento, el «verdadero» Israel, aunque entre ellos hay una categoría especial (b).

b: levitas: estas personas están al servicio del Templo, pero carecen de las cualidades que les permitirían formar parte de la categoría (a).

a: sacerdotes: al servicio tanto del Templo como del altar (lugar sagrado).

e: los de (d) que encajan dudosamente en Israel o que tienen un cuestionable *status* heredado para transmitir o que simplemente ya no pueden transmitirlo.

Estas categorías de personas de la sociedad israelita del siglo I representan una concepción abstracta de las líneas de pureza del Israel del Segundo Templo, una declaración simbólica de quién forma parte del cuerpo social de Israel. Se entra en la casa de Israel a través del nacimiento; la circuncisión señala el rito de entrada. No nos sorprenderá en absoluto ver que la clasificación de los animales en puros e impuros (qué animales pueden entrar en el cuerpo del israelita o en el cuerpo cultual del Templo) se parece mucho a esas categorías de personas. Se trataría de otro ejemplo de réplica: las mismas reglas en otra dimensión.

Clasificación de animales puros e impuros

De hecho, muchas cosas de la tierra santa son santas porque son exclusivas del Dios de Israel: todo Israel con sus animales domésticos. Este paralelismo entre Israel y sus animales domésticos puede observarse en el hecho de que el primogénito, «el primero que abre el vientre entre los israelitas, tanto hombre como animal», es del Señor (Éx 13,2; 22,29b-30; Lv 27,26-27; Nm 3,13; 8,17-18; 18,15), así como en el hecho de que los sacrificios del Templo tienen que

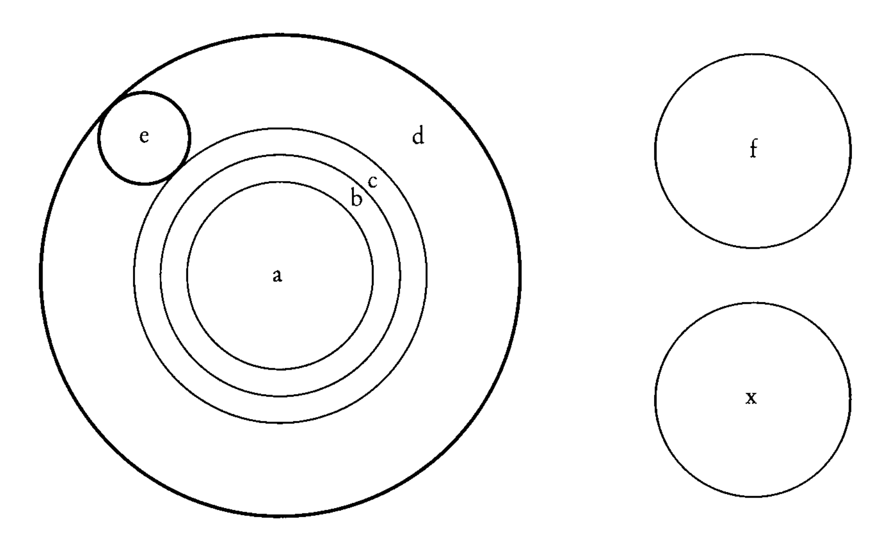
ser sólo «de ganado mayor o menor» (Lv 1,2), es decir, de animales domésticos. Éstos tienen que guardar el sábado, como sus propietarios (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15; para el año sabático, ver Lv 25,6-7). Finalmente, lo mismo que Israel debe evitar el matrimonio con otros grupos étnicos (como si éstos fuesen especies diferentes), también está prohibido cruzar animales domésticos de especies distintas (Lv 19,19).

A modo de réplica, las categorías que dividen en diferentes clases a los israelitas según las normas de pureza matrimonial, dividirán también a sus animales. Sin embargo, existen animales no domésticos en la tierra santa, y también éstos deben ser catalogados para dar sentido al medio ambiente total. Desde aquí es precisamente desde donde se explican las categorías de puro e impuro que encontramos en Lv 11. Estas categorías abarcan a todos los animales del entorno físico: creaturas acuáticas, aéreas y terrestres. La réplica de las reglas de pureza matrimoniales apunta principalmente a las creaturas terrestres, como podremos ver. Por ahora, veamos lo que dice Lv 11.

Las categorías de Lv 11 abarcan a todos los animales del espacio físico, entre los que sólo los domésticos sirven para el Templo. Los animales se dividen principalmente según sus hábitats: agua, aire o tierra. Los anómalos son rechazados inmediatamente; son una abominación, pues quedan al margen de las categorías: por ejemplo, anfibios que viven entre dos ámbitos o en ambos (Lv 11,10). A continuación se mencionan criterios para cada categoría: animales propiamente terrestres son los «de pie partido, con la pezuña hendida y que rumien» (Lv 11,3). Animal propiamente acuático es «el que está en el agua y tiene aletas o escamas» (Lv 11,9). Finalmente, animales propiamente aéreos son los que no comen sangre y carroña, pueden volar o saltar con sus alas y dos patas (como la langosta, Lv 11,13-22).

Las anomalías de estas categorías incluyen a cualquier criatura que posea los rasgos que definen a los miembros de otra categoría, como los animales terrestres que pululan igual que los peces y los insectos (Lv 11,29ss), criaturas con alas que caminan sobre cuatro patas como los animales terrestres (insectos, Lv 11,20), o criaturas que carecen de los principales rasgos definitorios (por ejemplo, cangrejos y anguilas son animales acuáticos sin aletas ni escamas). Hay criaturas que, al reptar, arrastrarse o pulular, impiden usar los criterios normales para situarlos en una clase, y hay animales de los tres ámbitos que se comportan de ese modo. Así, «todo animal que

se arrastra por la tierra es una abominación;... Lo que camine sobre su vientre o sobre sus cuatro o más patas, todas las cosas que se arrastren por la tierra no las comerás; son una abominación» (Lv 11,41-42). Para poder comparar esto con la anterior clasificación de las personas, veamos el siguiente diagrama de Venn sobre las creaturas terrestres (tomado de Mary Douglas):



Las categorías de animales, como las de las personas, dependen de la proximidad al Templo (y al altar), aparte de tener dos cualidades: ser domésticos y rumiantes, con la pezuña partida.

x: abominación: cualquier animal terrestre que se arrastra está totalmente fuera de la escala de pureza; es, pues, necesariamente impuro.

f: siempre impuros para comer, pues no se adaptan a los criterios para ser incluidos en la escala de pureza. No tienen la pezuña hendida ni rumian, no son domésticos; entre ellos habría que clasificar a los depredadores y los que se alimentan de carroña, como leones, osos, zorros y perros (que no eran domésticos en el Próximo Oriente antiguo).

d: animales de la tierra de Israel domesticados o no domesticados, pero con la pezuña hendida o rumiantes, o ambas cosas. Pueden ser puros o impuros para comer.

c: los animales que tienen pezuña hendida o rumian son puros y aptos para el uso de la mesa (Lv 11,3; Dt 14, 4-6 para los no domésticos). Entre ellos hay una categoría especial (b).

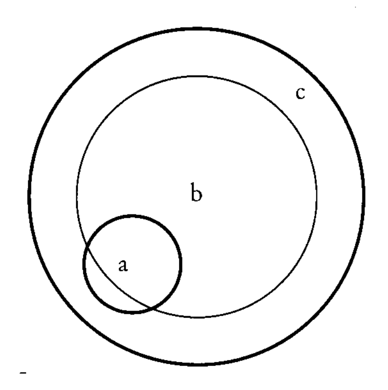
b: ganado doméstico mayor o menor sin tacha; son aptos para el altar (Lv 22,20 como norma general), al menos que se exija un requisito adicional (Lv 1,3.10; 4,3.23.28; 5,15.18).

a: ganado doméstico mayor o menor sin tacha, apto para el altar con un requisito adicional relativo a la edad (por ejemplo, de un año –Lv 9,3; 23,18–) o la cualidad por ejemplo, todo primogénito debe ser dado al sacerdote [Nm 18,15]).

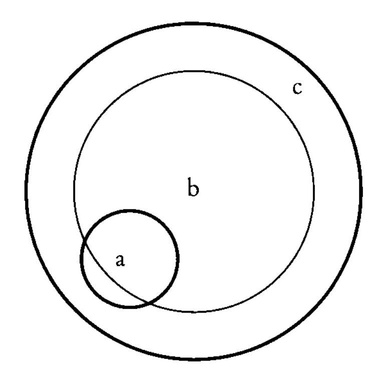
e: animales de (d) que no tienen *al mismo tiempo* pezuña hendida y rumian, sino que tienen una cualidad o la otra, aunque sean domésticos (Lv 11,4-7). El cerdo es citado aquí de manera neutral, si bien en el siglo II a.C. se convierte en un animal especialmente impuro por ser usado por los extranjeros como animal sagrado, especialmente a partir del período macabeo (ver 1 Mac 1,41-64 y 2 Mac 6,4-5).

De este modo, como ha hecho ver Mary Douglas, nos encontramos con series paralelas de líneas de pureza que separan a Israel y a sus animales. Podrían resumirse del siguiente modo:

Israelitas:



Sus animales:



c: todos los que están bajo la ley de la alianza, puros e impuros (pero nunca abominables).

b: aptos para el culto o el sacrificio del Templo: sólo los puros sin tacha.

a: consagrados al Templo: primogénitos sin tacha, de hombres y de animales (leer Lv 21,17-23; 27,26-27; Éx 13,2.11-16; 22,29-30).

Respecto a la categoría (b), es decir, los que son aptos para el culto o el sacrificio del Templo, nuestra clasificación previa de personas se refiere sólo a su estado de pureza o de impureza según el naci-

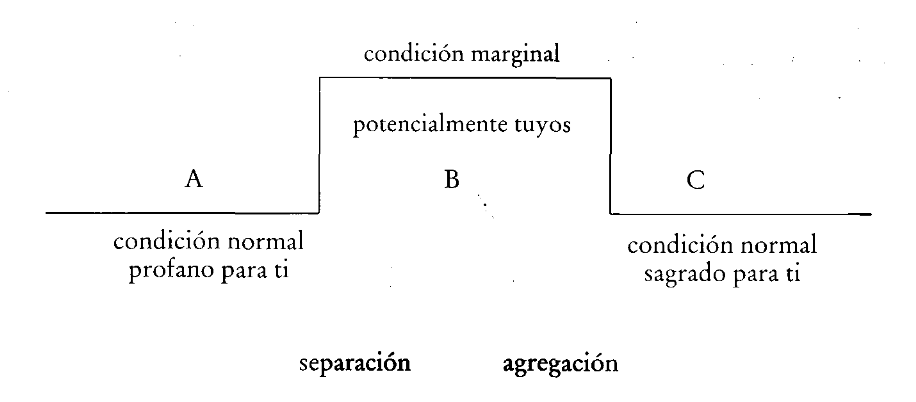
miento. Éste señala sólo el comienzo de un proceso en el que las personas pueden llegar a mancharse o quedar impuras, inadecuadas por tanto para relacionarse con sus compañeros a diferentes niveles, y alejándose en círculos concéntricos del eje central, el Templo. Por ejemplo, Lv 12-15 menciona a la gente impura que debe evitar relacionarse con sus compañeros. Se incluye a personas que padecen alguna enfermedad cutánea o poco habitual, o que tienen flujos corporales anómalos, como la menstruación, la polución o la supuración. En estos casos, los límites personales del individuo son débiles; el individuo no está completo. Lo mismo ocurre cuando se toca un cadáver. Por otra parte, un sacerdote o un israelita que tuvieran algún defecto no podían ofrecer sacrificios. En la siguiente prescripción se advierte bien lo que podía constituir una mella: «Ninguno que tenga un defecto podrá acercarse, sea ciego o cojo, con un miembro raquítico o hipertrofiado, o un hombre lisiado de pies o de manos, jorobado o enano, o un hombre bisojo o sarnoso, tiñoso o eunuco» (Lv 21,18-20). En estos casos, las personas descritas son como si no estuvieran completas. La gente impura o defectuosa no puede simbolizar la totalidad, la perfección; de ahí que no puedan ser una réplica del ideal: el individuo perfecto en la sociedad perfecta sometida a un Dios perfecto.

Ahora que tenemos cierta idea de cómo las personas están adaptadas a sus lugares apropiados y de cómo los animales, que constituyen una réplica de las personas, lo están también, volvamos al proceso por el que las personas y sus animales se relacionan simbólicamente con Dios. Este proceso es denominado sacrificio. Sacrificio significa aquí ofrenda santa a y para Dios. En el fondo, tal ofrenda es el proceso por el que algo acaba siendo sagrado para otro.

Sacrificio: El proceso de la ofrenda sagrada

Al principio de este capítulo puse una serie de ejemplos sobre cómo experimentamos lo sagrado, en términos de lo que consideramos exclusivo y aparte para nosotros. Recordad los vaqueros del primer ejemplo. ¿Cómo eran separados, puestos aparte, los vaqueros? El proceso, que podemos llamar compra o adquisición, se compone de tres pasos abstractos. Al principio, los vaqueros están situados en el lugar normal de las mercancías; son propiedad de alguna corporación impersonal, como la empresa que los manufactura o el departamento comercial. Cuando empiezas a elegir, separas algunos vaqueros de ese estado normal conforme te los vas proban-

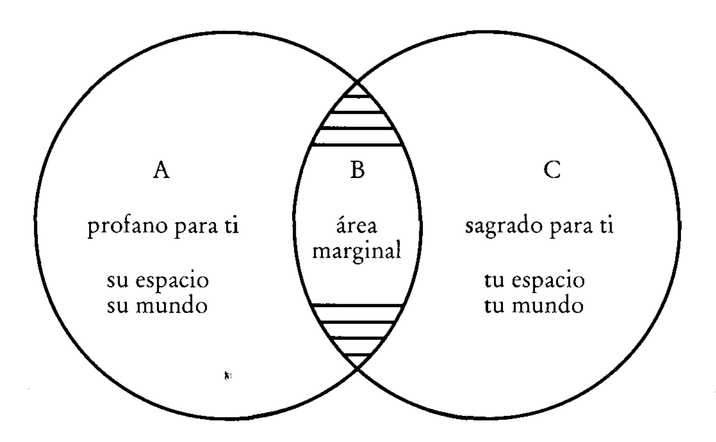
do, considerando sus cualidades, etc. Cuando empieza a crecer tu interés por un par en concreto, consideras que podrían ser tuyos, que no son exactamente iguales que el resto de pares que hay sobre el mostrador, y te sentirías molesto si viniese otro comprador y te los arrebatase de las manos (aunque todavía no fuesen tuyos). Los vaqueros como compra posible, como potencialmente tuyos, se sitúan en la fase intermedia, separados del montón de ropa, pero todavía no son tuyos. Se trata de una especie de barrera o estado marginal. Para ayudarte a salir de este estado, te buscas un maestro de ceremonias, un vendedor, que recurre a una ceremonia o rito mediante el cual los vaqueros marginales pasan a un nuevo estado: ya son tuyos, son puestos aparte para ti. Quedan santificados para ti. Este pequeño rito de santificación se compone de tres fases que podemos reproducir así:



Esta especie de proceso puede descubrirse con frecuencia cuando tratamos con las cosas. Sin embargo, subyace también a importantes cambios sociales que afectan a las personas. Por ejemplo, el movimiento de una persona hacia la condición marginal llamada universidad constituye un movimiento hacia una especie de estado sagrado, una profesión o carrera. Los estudiantes inician este movimiento desde una condición normal, sin estar cualificados para nada en particular. De manera parecida, casarse es un proceso que, partiendo de la condición normal del estado de soltería y pasando por la condición marginal de la decisión, la planificación y el rito, desemboca en la condición normal de estar casado. En la primera fase, los cónyuges potenciales son profanos el uno para el otro; en la segunda fase, se convierten en potencialmente sagrados entre sí y

eventualmente se someten a una especie de ritual que lleva a cabo una exclusividad mutua. Todo desemboca en el nuevo estado normal de ser santos el uno para el otro, de estar casados. Hay que observar que, tanto en el caso de la universidad como en el del matrimonio, existen personas que presiden el rito, gente socialmente reconocida que lleva a una persona a la condición marginal.

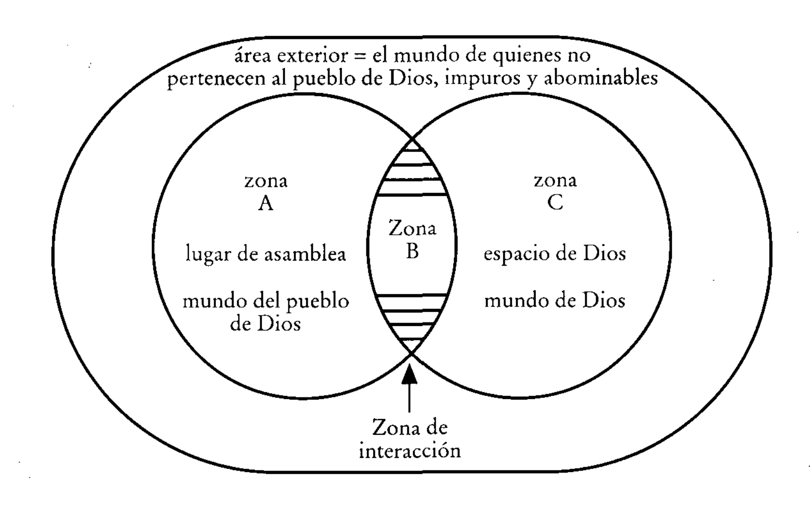
Esta descripción es temporal, pues considera el proceso en términos de tiempo. Sin embargo, podemos describir también el proceso desde el punto de vista espacial. Respecto a las cosas, posees ya cierto número de ellas en una esfera espacial que podemos definir como tu área sagrada (tu casa, tu habitación, tu armario). Por otra parte, está claro que hay muchísimas cosas fuera de tu área sagrada, que no son tuyas, que son profanas para ti. Finalmente, existe un área intermedia donde entras en contacto con lo profano y adquieres nuevas cosas que acaban siendo sagradas para ti, una especie de área espacial marginal (el área en torno a una caja registradora o un probador, por ejemplo). Desde el punto de vista espacial, la disposición sería ésta:



El modo en que pones aparte o santificas las cosas consiste en moverlas de su mundo (o del mundo de nadie en nuestra cultura de bienes ilimitados) y llevarlas al tuyo. Tu mundo, en el que se incluyen personas y cosas, es sagrado para ti. Diste forma a ese mundo o lo adquiriste porque tus padres te introdujeron en él (que era su mundo cuando no existías) desde el área marginal del nacimiento. En esta área marginal, podían aceptarte o rechazarte, y en este sentido hay muy poca diferencia entre nacer o ser adoptado: en ambos casos los padres tienen que decidir si aceptan al hijo.

Tómate ahora tiempo para aplicar esos dos modelos de espacio y tiempo a la relación de los seres humanos con Dios. Desde el punto de vista del tiempo, ¿a qué se parece el proceso de poner aparte a Dios? Desde el punto de vista del espacio, ¿cómo se relacionan las áreas de Dios y de la humanidad? En el Israel del siglo I, el espacio de Dios estaba simbolizado por el Templo, que era una réplica de la tierra santa y del mundo, algo parecido a las cajas chinas o las muñecas rusas, donde unas están dentro de otras. El proceso de poner aparte las personas y las cosas para dedicarlas a Dios se llama santificación («hacer santo»); el proceso de relacionarse con Dios a través de personas y cosas puestas aparte es denominado sacrificio. Las reglas de pureza de nuestros extranjeros del siglo I se refieren a las categorías de personas y cosas que, de acuerdo con su condición y situación propias para poner aparte, intervienen en la interacción entre Dios y la humanidad (en el Templo, en la tierra santa y en todo el mundo). Tales reglas tienen también su réplica en la división del tiempo a lo largo del año, que abarca el tiempo del Templo, el tiempo en la tierra santa (con una semana señalada por el descanso sabático) y todo el tiempo del año, marcado por días festivos especiales. El tiempo del Templo, el tiempo del sábado y el tiempo de las festividades son todos tiempos marginales, tiempos de transición, tiempos en los que puedes prescindir de tu reloj, lo mismo que cuando estás en una reunión agradable o cuando estás enamorado o durante unas vacaciones fantásticas. El tiempo horario tiene poco sentido en esas circunstancias, lo mismo que el hablar del trabajo rutinario de todos los días tiene poco sentido en reuniones, durante una cita o en vacaciones. Tales tiempos son tiempos santos y requieren diferentes centros de atención.

Volviendo a nuestros extranjeros, consideremos la disposición espacial, las líneas santas espaciales, del Templo de Jerusalén en el siglo I. Aquel Templo, como muchas iglesias o santuarios cristianos del mundo, tenía tres áreas generales: un lugar donde podía reunirse la gente debidamente preparada; un lugar que señalaba el espacio de Dios, el santuario propiamente dicho, como el área del altar en algunas iglesias cristianas; y un espacio intermedio donde tenía lugar la interacción. Por supuesto, estas áreas generales pueden ser y estar subdivididas, pero, para empezar, echa una ojeada al dibujo reproducido líneas arriba. Las áreas corresponderían a los círculos espaciales de lo que es tuyo y lo que no es tuyo. Sin embargo, para ser más exactos, rodearía ambos círculos con una línea que abarque a las personas no pertenecientes al pueblo de Dios, no afectadas por la interacción:



La disposición del Templo es una réplica de la de la tierra santa en la que está situado. El Templo se halla en Jerusalén, sobre una de las tres colinas llamada monte del Templo en el siglo I. Ahora bien, así como la tierra santa es la tierra de Dios respecto al mundo creado por Dios, Jerusalén es la ciudad de Dios (Mt 4,5; 27,53) en relación con la tierra santa, y el monte del Templo es la montaña especial de Dios respecto a la ciudad de Jerusalén. Finalmente, la mole del santuario (Mt 24,15; 1 Cor 3,17) en el área del Templo es el espacio de Dios en relación con el área del Templo en general. Nuevamente tenemos unas cajas chinas o unas muñecas rusas que dividen el espacio para dotarlo de significado con relación a un centro. En cada caso, el área problemática, el área de la ansiedad y el interés, así como del gozo y la emoción, es el área de la interacción, el margen o frontera. Los emigrados judaítas que vienen de fuera se sienten felices por ver la tierra santa; como peregrinos, se ponen contentos al divisar Jerusalén en el horizonte; como adoradores, se sienten sobrecogidos de gozo al ver el monte del Templo; y, como sacrificadores, son presa de la emoción cuando, reunidos en asamblea, contemplan el altar y, tras él, el santuario. Camino de Jerusalén, sobrepasar los límites provoca una respuesta emocional. En las personas impuras, que no pueden traspasarlos, se produciría una experiencia inversa. Y por lo que respecta a las hordas de conquistadores extranjeros, su emoción iría en aumento conforme cruzaban límite

tras límite, frontera tras frontera, en una marcha de desacralización, de mancillamiento, de reducir todo a la profanidad. Así es como operan en la experiencia humana las fronteras, las definiciones y los límites de pureza, tanto los nuestros como los de los demás (e individualmente operan tanto en el cuerpo individual como en el social).

Por lo que sabemos, Israel creía que sus fronteras, sus líneas de pureza, habían sido dadas por Dios, eran voluntad de Dios. Respecto al área del Templo, podemos describir el espacio verticalmente, como veremos a continuación (describen el templo de Salomón pasajes como Éx 25-27 –aunque se dice que tuvo lugar en el desierto–; Ez 40-43 –este futuro templo se basa en recuerdos del templo de Salomón–; y por lo que respecta al templo herodiano del siglo I, conocido como Segundo Templo, basado en disposiciones de la Biblia y en la práctica posterior, ver Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, pp. 79-82 para las fuentes rabínicas; ver el esquema siguiente). En esta disposición, sanctasanctórum constituye el centro de la tierra santa, que a su vez es el centro del mundo. En el centro de los centros, el pueblo santo de Dios tiene la oportunidad de entrar en contacto con Dios mediante la guía ritual de los sacerdotes de Dios ayudados por los levitas.

Ahora bien, ¿por qué alguien querría ponerse en contacto con Dios en el Templo? Formulemos la pregunta de otro modo: ¿cuál es el propósito del sacrificio? Ya sabemos que estamos hablando de personalidades inmersas en el grupo, orientadas hacia el grupo, que andaban a la búsqueda de patronos de clase superior para que les ayudasen a conservar su *status* social asignado y heredado. En esta perspectiva, el Dios de Israel ocupa el *status* social más alto que uno pueda imaginarse. Este Dios invita a esa gente a ponerse aparte para poder entrar en contacto. Sin embargo, Dios no necesita sus sacrificios; más bien ellos necesitan sacrificar a Dios. ¿Por qué? Para gozar de los beneficios del patronazgo divino, que incluyen tanto el poder de Dios como el gozo de su presencia. Los sacrificios hechos a Dios equivalen a los regalos hechos a los patronos de una clase superior. Lo que éstos quieren de sus clientes es reconocimiento de su honor, sumisión, seguimiento. El sacrificio a Dios simboliza el don de un cliente a su patrón, una expresión de relación recíproca, aunque asimétrica, con vistas al poder, la protección y el gozo de estar en presencia del patrón de patronos. El objeto ofrecido en el sacrificio del Templo (algo prescrito y puro) representa al oferente, que debe estar asimismo puro y sin tacha. El objeto es tomado por el oficiante ritual de la zona intermedia o margi-

nal, que actúa como puente entre el espacio del donante y el espacio de Dios, espacio que simboliza sus mundos respectivos. Por medio de este puente y de la actividad en la zona marginal, los beneficios del patrón pasan al donante, que puede ser un individuo, un grupo o la nación como tal. De este modo, el sacrificio simboliza una interacción entre un pueblo distintivo y Dios en la zona marginal o de transición. Por norma, después de haber pasado a la zona marginal, la mayor parte del alimento ofrecido en sacrificio es consumido por los oferentes, su entorno y el personal del Templo. La transformación de la parte quemada sobre el altar simboliza el paso del donante a Dios. El acto de compartir el alimento simboliza claramente la asociación de un patrón benigno con sus clientes. El propósito de todo esto es claramente religioso en el sentido que tenía este término en el siglo I, es decir, un reconocimiento de la preeminencia de Dios sobre todos los *status* sociales, la conciencia de que Dios es el único que controla todo (y, por tanto, un símbolo del honor, la sumisión y la obediencia del donante hacia Dios, junto con la aceptación del donante como cliente por parte de Dios).

Categoría espacial simbólica	*Categoría del AT*	*Siglo I*
naturaleza mezclada: puro, impuro y abominaciones	fuera del campamento	fuera de la tierra santa
cultura mezclada: puro o impuro, pero no abominaciones	dentro del campamento	en la tierra santa, con réplica en Jerusalén, la ciudad santa
zona A: espacio de Dios gente: la asamblea	patio de la tienda	monte del Templo y patios de a. Gentiles (extranjeros y residentes en el país) b. Mujeres (israelitas) c. Israelitas
umbral del espacio de Dios zona B: espacio de interacción, últimas barreras del espacio humano	altar, mesa y candelabro de siete brazos cortina tapando el santuario	
zona C: espacio de Dios	tienda con el arca sanctasanctórum	pórtico lugar santo sanctasanctórum

En resumen, en vida de Jesús parece que estuvieron en boga entre todas las clases israelitas los modelos precedentes de personas puras e impuras por razón de su nacimiento, de animales puros e impuros como réplica de las categorías personales, del espacio sagrado y profano, y de los procedimientos para traspasar límites. Tales normas de pureza diseñaban las líneas implícitas y explícitas en las que tenían que situarse las personas y las cosas en el Israel del Segundo Templo. Sin embargo, no mucho después de la muerte y resurrección de Jesús, un notable grupo de cristianos rechazó que se aplicaran esas disposiciones de pureza a los miembros de otros grupos étnicos (abominables) que aceptaban que Jesús era el Mesías que iba a venir con poder. Sin embargo, según la ideología israelita, el Mesías de Dios vendría al propio pueblo de Dios para transformar la sociedad israelita conforme a las disposiciones de pureza queridas por Dios. Pero aceptar a Jesús como Mesías sin tener en cuenta las disposiciones de pureza significaba despreciar la voluntad de Dios y rechazar el orden establecido por Dios en las relaciones patrón-cliente. Y con la destrucción del Templo de Jerusalén el 70 d.C. (tras la cual fueron escritos la mayor parte de nuestros evangelios), el sagrado centro de los centros dejó de ser el espacio sagrado de antes, dando razón así a los cristianos que, como Pablo y sus seguidores, consideraban que las reglas de pureza israelitas eran opcionales para los israelitas «en Cristo» ya antes del 70 d.C.

Disposiciones cristianas de pureza

Si nos detenemos un momento en las más antiguas tradiciones de los evangelios, observaremos que se daba por cierto que Jesús curaba y enseñaba. Sus curaciones estaban frecuentemente relacionadas con personas que, según las normas de pureza, estaban manchadas o taradas, incapacitadas por tanto para las relaciones sociales con el resto del pueblo santo de Israel (como leprosos, Mc 1,40-45; Lc 17,11-19; la mujer con hemorragias, Mc 5,25-34), o que tenían vedado el acceso al Templo y al sacrificio por algún tipo de impedimento permanente o por carecer de plenitud física (como posesos, paralíticos, cojos y ciegos). Esas curaciones estaban frecuentemente en relación con la función del tiempo sagrado, especialmente del sábado (por ejemplo, Mc 1,21-27; 3,1-6; Mt 12,1-14). Al curar en sábado, Jesús provoca el debate sobre el significado del sábado (y por tanto sobre el significado de las normas de pureza aplicadas al tiempo). Es de suponer que todo esto plantearía también cuestiones sobre el significado de las normas de pure-

za aplicadas al espacio y a las personas, pues tales normas son una réplica entre sí, y la alteración que sufre una lleva consigo alteraciones en las otras.

En estos debates, Jesús acepta el sistema de líneas establecido en las reglas de pureza del Antiguo Testamento, del mismo modo que asume la estrategia matrimonial defensiva típica del Israel postexílico. Pero lo que parece cuestionar es el propósito social general de esas reglas y el modo en que son interpretadas en función de ese propósito. Su propósito no es cerrar el acceso a Dios a una gran parte del pueblo de Dios (estrechando o disminuyendo la zona A de los esquemas presentados antes); al contrario, deben facilitar ese acceso. Las reglas de pureza deben hacer más cómodo ese acceso, no bloquearlo. Se puede decir esto de otro modo: «El sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27).

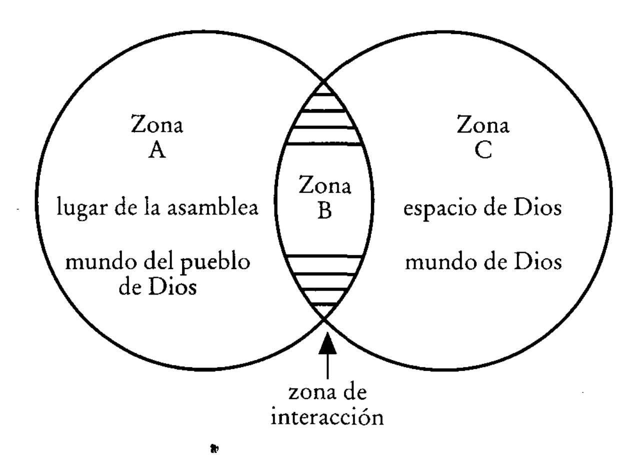
Por otra parte, del mismo modo que Dios no necesita realmente sacrificios, tampoco necesita reglas de pureza para confinar a Dios y ponerle al resguardo del deshonor y los ultrajes de los seres humanos. Dios es perfecto porque está abierto a todos los israelitas, tanto a los buenos como a los malos. Respecto al pueblo distintivo de Dios en la tierra santa de Dios, «él hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Como Dios está abierto a todo el pueblo de la alianza, hacer la voluntad de Dios significa estar abierto a los compatriotas, buenos o malos, como Dios está abierto a ellos. La voluntad de Dios, por tanto, es el bienestar de este pueblo. De ahí que cualquier interpretación de las normas de pureza debería ir dirigida al bienestar de Israel, no al simple mantenimiento del sistema de un modo mecánico (sólo en el nivel de manos y pies). La intención y el corazón deben formar parte del cuadro. Por ejemplo: «Dijo Moisés: 'Honra a tu padre y a tu madre'; y 'Él que maldice a su padre o a su madre será reo de muerte'. Pero vosotros afirmáis que si uno dice a su padre o a su madre: 'Declaro corbán (es decir, ofrecido a Dios) lo que podríais conseguir de mí', ya le permitís que no socorra a su padre o a su madre» (Mc 7,10-12; también Mt 15,4-6, donde es Dios quien manda respetar a los padres, no Moisés). El argumento de Jesús es que este tipo de interpretación, donde los derechos de los padres son irreversiblemente anulados por la decisión de una persona y orientados hacia Dios y el Templo, indica falsas prioridades. Lo mismo puede decirse de las prioridades respecto al sacrificio del Templo: «Si estás haciendo tu ofrenda sobre el altar y te acuerdas de pronto de que tu hermano [compatriota israelita] tiene algo contra ti, deja tu ofrenda ante el altar y vete; reconcíliate primero con

tu hermano y vuelve después a hacer tu ofrenda» (Mt 5,23-24). En consecuencia, si las reglas de pureza deben facilitar el acceso a Dios, y si el Dios a quien uno quiere acceder considera prioritario el bienestar humano en su pueblo elegido, se desprende que una interpretación adecuada de las reglas de pureza tiene que tener a la vista sobre todo las relaciones interpersonales. A esto se llama justicia, pues la justicia implica unas adecuadas relaciones interpersonales con todos los miembros de la propia sociedad, entre Dios y quienes viven en alianza, y entre todos los seres humanos. En la justicia simbolizada por Jesús, unas relaciones adecuadas entre Dios y los seres humanos (que son extremadamente necesarias, como lo indican las reglas de pureza) requieren unas relaciones interhumanas adecuadas. De otro modo, la relación Dios-ser humano se queda en el nivel de manos y pies, de la sola actividad, sin implicarse toda la persona. Este tipo de acción, desprovista de corazón, se llama formalismo. Así, según la interpretación de la parábola sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,14-23), «lo que sale de una persona es lo que mancha a la persona». Y observad que las malas intenciones generadas por el corazón se refieren a las relaciones interpersonales que dañan a los demás: «Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, fornicación, robo, homicidio, adulterio, codicia, maldad, fraude, libertinaje, envidia, injuria, soberbia e insensatez».

Así, al tiempo que Jesús comparte el punto de vista de sus oponentes sobre el valor simbólico de las reglas de pureza de las Escrituras de Israel, su actividad y enseñanza proporcionan una nueva visión de prioridades basada en la propia percepción que tiene Jesús de Dios y de su voluntad. Las reglas de pureza, aunque importantes, no gozan de precedencia, sino que son secundarias respecto a otro interés central. No habría que hacer hincapié en el modo en que Israel debe acercarse a Dios, sino en el modo en que, de hecho, Dios se acerca a Israel. El propósito de la interacción con Dios (ver la zona B de los dibujos anteriores) es servir de réplica y revelar el modo en que Dios actúa con su pueblo (apertura a todos, mano y corazón abiertos), no servir de réplica y de apoyo al modo como Israel ha actuado en relación con Dios en el pasado (actitud defensiva selectiva anquilosando la tradición). En su actividad, Jesús se fija en la gente de Israel que por alguna razón no era adecuada para tomar parte en la asamblea del pueblo de Dios (zona A del dibujo anterior). En consecuencia, hizo hincapié en una necesidad análoga respecto a una relación adecuada con Dios. Por supuesto, tal interpretación tiende a desplazar el Antiguo Testamento como Torá sa-

cerdotal de Dios, como instrucción de Dios sancionada como ley por las élites rectoras de la época, en favor de una comprensión del Antiguo Testamento como Torá del pueblo de Dios, como instrucción explicada por la continua y presente actividad de Dios entre y a favor del pueblo elegido.

De aquí se desprende que las reglas de pureza de la Torá deben formar parte de la Torá en su conjunto, en lugar de incrustar la Torá como tal dentro de las reglas de pureza, como insistía la gente interesada, élites y no-élites (y como haría el judaísmo talmúdico normativo cuando emergió como religión de los judaítas en el siglo V d.C.). De ese modo, la relación con Dios tiene lugar sobre la base de la Torá (incluidos el sacrificio del Templo y las normas de pureza como subconjunto de la Torá), no sobre la base del espacio de Dios confinado en el Templo de Jerusalén y mediatizado exclusivamente por sacerdotes. Podríamos verlo del siguiente modo:



El espacio de Dios es cualquier lugar que Dios escoge para revelarse, cualquier pueblo que se esfuerza por obedecer y honrar a Dios según la Torá. El lugar de la asamblea es cualquier lugar donde se reúne el pueblo de Dios para obedecerle y honrarle. Esta concepción resultaría pintoresca para las élites urbanas del tiempo de Jesús. Más bien tendría resabios del viejo profetismo, con su interés por la compasión y por la cercanía a los demás como prioridades absolutas, quedando el sacrificio en un segundo lugar (Mt 9,13; Mc 12,33; Os 6,6; Miq 6,6-8). Ciertamente, en tiempos de Jesús, algunas personas no pertenecientes a las élites se fijaban en estas prioridades, especialmente los escribas del grupo de los fariseos. Con la

caída de Jerusalén y la desaparición de las élites urbanas, estos escribas llevaron a cabo un programa bastante parecido al previsto por Jesús. Y en su ejecución tuvieron ampliamente en cuenta la interacción con grupos cristianos.

En un período anterior, en los años treinta d.C., los seguidores de Jesús lanzaron un programa propio. Para estos seguidores, la resurrección de Jesús significaba que Jesús tenía razón en su valoración de la Torá y sus implicaciones, pues Dios mismo demostraba su aprobación de Jesús resucitándolo de entre los muertos. Si Jesús está en lo cierto y Dios quiere el bienestar del hombre (bienestar asociado a las reglas de pureza que simbolizan el fácil acceso a Dios), entonces la gente ya no buscaría este acceso «en Israel», sino «en Cristo». Y, lo que resulta significativo, Jesús de Nazaret es el Cristo, que pronto vendrá con el poder propio del Cristo. Él mismo es un indicio de la continua actividad de Dios, razón por la que sustituye a la Torá como ley que enseña lo que agrada a Dios. En lugar de un ser Tora-céntrico «en Israel», el cristianismo primitivo desarrolló un ser cristocéntrico «en Cristo» (Cristo ocupando la zona B).

Los primeros problemas cristianos parecen haber girado en torno al modo en que una persona es «en Cristo». ¿Hay que ser primero «en Israel», o no? Mientras el cristianismo estuvo confinado a la Casa de Israel, no supuso eso ningún problema, por supuesto. ¿Pero qué pasaba con los otros grupos étnicos? ¿Qué ocurría si algunos romanos querían unirse al grupo cristiano? ¿Debían aceptar las creencias de Jesús si llegaban a creer en Jesús? «Algunos creyentes que pertenecían al partido de los fariseos se levantaron y dijeron: 'Es necesario circuncidarlos, y hacerles cumplir la ley de Moisés'» (Hch 15,5). Respecto a esta actitud, la comunidad de Jerusalén ofreció un compromiso. Los miembros de otros grupos étnicos que querían vivir «en Cristo» y tratar con los miembros israelitas de esta comunidad, sólo necesitaban seguir las costumbres propias de los residentes extranjeros en Jerusalén. Así, el llamado «decreto apostólico» de Hch 15 dice: «Porque nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros [a los miembros de otros grupos étnicos que deseaban ser cristianos] otras cargas más que las indispensables: que os abstengáis de lo que ha sido sacrificado a los ídolos [ver Lv 17,8-9], de sangre [ver Lv 17,10-12], de carne de animales estrangulados [ver Lv 17,13-16] y de matrimonios ilegales [Lv 18,1-23]. Si guardáis todo esto, haréis bien. Que os vaya bien» (Hch 15,28-29). Este decreto requería que los cristianos no israeli-

tas observaran un mínimo de reglas de pureza, para que pudieran así tratar «en Cristo» con los cristianos israelitas. El que sanciona ahora esta interpretación de la Torá es el equipo apostólico administrativo de Jerusalén, no las élites urbanas de Israel.

Sin embargo, la gente como Pablo creía que las reglas de pureza de Israel (elevadas a rango de ley y sancionadas por la autoridad administrativa) ya no son lazos «en Cristo». Como hemos visto en la sección sobre la estrategia matrimonial, Pablo da la vuelta a la costumbre. En adelante, las reglas de pureza cristiana se deducirán de la interacción de los cristianos «en Cristo», no de los anteriores mandatos bíblicos. Estas interacciones se convirtieron en nuevas normas para situar a las personas y a las cosas en sus lugares adecuados. Lo mismo que Pablo nunca cita una norma de la Torá como ley, como algo legalmente vinculante, tampoco considera algo previamente sagrado en Israel como un elemento sagrado vinculante para el pueblo de Dios llamado de nuevo en Cristo. Por eso, cuando Pablo habla del acceso a Dios, o de lo que es sagrado para Dios, lo mismo él que sus comunidades nunca adoptan o adaptan nada que sea considerado sagrado o santo para Dios por sus contemporáneos, bien por los «apartados» judaítas o por los «civilizados» griegos. Como hemos visto antes, tales casos de santidad, de sacralidad, incluían el Templo, la organización del pueblo (la comunidad cultual), el sacrificio, el personal sagrado y los tiempos y estaciones sagrados. ¿Cómo hablan de estas áreas Pablo y la tradición post-paulina que le siguió?

Templo. Para los cristianos de la tradición paulina, el Templo de Jerusalén ya no era un área específica, designada como espacio sacrificial. El Templo, o más específicamente el santuario como tal, era más bien la reunión de los cristianos que formaban el cuerpo de Cristo repleto de Espíritu. Juntos formaban el «templo del Espíritu Santo» (1 Cor 6,19; ver 1 Cor 3,16-17) o el «templo del Dios vivo» (2 Cor 6,16). Además, el templo de Dios y el cuerpo de Cristo lo forma siempre el grupo santo, nunca el individuo. Después de todo, estamos hablando de personalidades diádicas, orientadas hacia el grupo, controladas por el grupo.

Organización del pueblo. Las líneas de pureza se concretaban ahora sólo en una distinción entre dentro y fuera, intragrupo y extragrupo. Las líneas derivadas del *status* social, de las funciones según el género y de la etnia habían de ser suprimidas, al menos cuando se reunían los cristianos (Gál 3,28; 1 Cor 12,13; Col 3,11). O la gente era «en Cristo» o no lo era. Sin embargo, para el intragrupo

era importante la apertura a los de fuera y el interés por sus opiniones. El paso simbólico de fuera adentro era señalado por el rito del bautismo (lo mismo que la circuncisión señalaba la entrada a Israel, cf. p.e. Col 2,11-12). Así, como dice el autor de Efesios a cristianos no israelitas, «Ya no sois extranjeros o advenedizos [residentes extranjeros en Israel], sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y el mismo Cristo Jesús es la piedra angular, en quien toda la estructura, bien trabada, va creciendo hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también vosotros vais formando parte de la construcción, hasta llegar a ser morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,19-22; leer también 1 Pe 2,4-10).

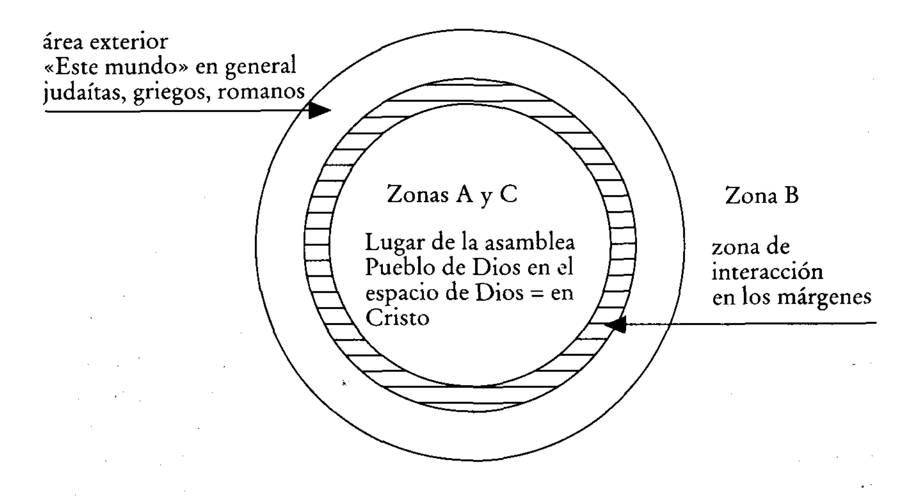
Sacrificio. Para los cristianos, el sacrificio a Dios como símbolo de la relación y reciprocidad patrón-cliente, ya no es algo animal o vegetal. El sacrificio es más bien la plegaria (un modo de influir en el patrón) y la actividad cristianas (un modo de revelar al Dios en el que crees, una forma de honrar y glorificar a Dios). En otras palabras, el sacrificio de los cristianos lo constituyen su oración en común y su conducta (leer 1 Tes 5,19-21; Rom 12,1; 15,16; Col 3,16-17; Ef 5,2.5-20; 1 Pe 1,17; 2,4-10; Sant 1,27). La idea de interpretar la muerte de Jesús como sacrificio usando la terminología del ritual del Templo israelita es rara en el Nuevo Testamento; se encuentra principalmente en la carta a los Hebreos (que podéis leer en relación con esto). También es poco frecuente interpretar la muerte de Jesús como algo parecido al sacrificio del cordero pascual (1 Cor 5,7 y quizás Jn 19,14).

Personal. Los diversos títulos dados a los líderes cristianos provienen todos de las esferas no-sagradas de la sociedad del Mediterráneo oriental. Esto significa que ningún líder cristiano llevaba un título sagrado «clerical» o «religioso». «Apóstol» significa mensajero autorizado; «obispo» quiere decir supervisor, superintendente, especialmente en materias fiscales; «presbítero» significa anciano, un miembro de edad, quizás un mayor en la fe; «diácono» quiere decir maestro de ceremonias en una comida. Además, este personal estaba dedicado a ciertas tareas (en latín, «ordenar» significa destinar a un cargo u oficio); no estaba consagrado para ocupar un puesto sagrado o era situado aparte para ocuparse de lo santo, como los sacerdotes paganos o judaítas (p.e. Lv 8,12; 21,8). Como las únicas líneas existentes en la perspectiva cristiana eran las correspondientes a dentro y fuera, todos los de dentro tenían fácil acceso a Dios, con sus correspondientes obligaciones para con Él

(aunque algunos tuviesen que realizar ciertas tareas en favor del grupo, dentro del grupo y quizás para los de fuera, pero no en relación con Dios).

Tiempos y estaciones. Si la muerte-resurrección de Jesús marcó el período en el que el futuro (la sociedad transformada bajo la guía de Dios, la edad futura) estaba ya en el presente, si la obra de Jesús querida por Dios es algo que ha ocurrido de una vez por todas (1 Cor 5,7-8), entonces todos los tiempos son ahora sagrados para los que están dentro. De ahí que no haya necesidad de «observar días, meses, estaciones y años» (Gál 4,10).

Así, cuando los primeros cristianos de tradición paulina (había otros que no pertenecían a esta tradición, como indica Hch 15) rechazaban lo que sus contemporáneos consideraban sagrado o santo para Dios, de hecho estaban pensando que su grupo era como un templo, es decir, un cuerpo santo y consagrado formado por perso-



nas. Su tarea respecto a las líneas de pureza era doble: (1) mantener libre este cuerpo de lo que no es adecuado «en Cristo» y (2) actuar en los márgenes del cuerpo de un modo agradable a Dios, es decir, viviendo conforme a las actitudes y acciones enraizadas «en Cristo». El modelo cristiano paulino dentro/fuera cubre las zonas A y C de la figura anterior y sitúa la zona B en los márgenes del conjunto. Usando la terminología del anterior modelo vertical del Templo, la representación sería la siguiente:

Fuera: Espacio de este mundo, de la gente a menudo hostil a Dios en Cristo	«Este mundo» de judaítas, griegos *y romanos, basado en la ley y en* la autoridad política
Zona B: Zona de interacción Dios y el mundo	Actividad cristiana, que equivale al sacrificio cristiano
Dentro - Zonas A y C: Se sobreponen el lugar de la asamblea y el espacio de Dios	El grupo cristiano de los santos, iglesias santas, un templo, el cuerpo de Cristo basado en la costumbre cristiana

Mantener el cuerpo social libre de lo que no era adecuado «en Cristo» consistía normalmente en rechazar una conducta que no fuese tan buena como la mejor según las normas culturales de entonces (por ejemplo, 1 Cor 5,1 sobre la expulsión de un miembro de la comunidad que se casa de modo inadecuado). Requería también el rechazo de quienes trataban de comprometer la nueva existencia «en Cristo» separando las zonas A y C, es decir, exigiendo cosas que eran más propias de la anterior existencia «en Israel» que de la existencia «en Cristo» (por ejemplo, Gál 5,2-12). Por otra parte, la interacción con «este mundo» (es decir, con la sociedad contemporánea) en los márgenes, lugar donde se centraba el sacrificio o santificación cristianos, tenía como prioridad el interés por el prójimo, es decir, por el correligionario cristiano. En general, exigía una conducta honorable y adecuada en el mundo grecorromano (por ejemplo, Rom 13,1-7 respecto al emperador, pago de impuestos, etc.). En particular, exigía interacciones con el mundo sagrado de los distintos grupos mediterráneos, de tal modo que se mantuviese la preocupación por el prójimo, mientras el interior del cuerpo no se viese infectado. Como principio general, mientras una persona permaneciese en el grupo, en el cuerpo, era santa, consagrada a Dios junto con toda la gente dependiente y subsumida en esa persona. Así pues, es de presumir que los hijos pequeños de padres cristianos, así como los cónyuges increyentes casados con cristianos junto con su prole, fuesen santos (1 Cor 7,14-15). Es de presumir también que la santidad del grupo cristiano era más eficaz que la impureza exterior a él; de hecho era capaz de hacerlo exclusivo, santo. Lo mismo puede decirse de la santidad del cónyuge cristiano frente a la impureza del otro miembro no cristiano. Todo esto se debe a que la presencia de Dios estaba fácilmente a disposición de la gente gracias a la santidad de Jesucristo, en quien vivían los cristianos.

Por otra parte, respecto al alimento y a los tiempos, Pablo po-

día decir: «Sé, y estoy persuadido en el Señor, que nada es impuro en sí mismo» (Rom 14,14). La razón es que un nuevo conjunto de reglas de pureza ha sustituido al antiguo conjunto, y que en el nuevo conjunto no hay espacio para lo impuro. Sin embargo, aunque todo y todos son puros en el cuerpo, esto no significa que el cuerpo social cristiano y sus acciones sean moralmente irrelevantes. En otras palabras, el mero hecho de que un cristiano hiciese algo «en el nombre de Jesús» no confería a esa acción la calidad de buena. Y cualquier cosa que hiciese un cristiano no tenía por qué ser automáticamente buena, a menos que tuviera buenas intenciones. El corazón cuenta mucho, es verdad, pero también la acción. Cuentan tanto las acciones como los motivos (y lo mismo para el cuerpo social que para el individuo, que es una réplica de ese cuerpo). Nada es impuro para el cristiano, pero en los márgenes, lugar donde se interactúa con gente que cree en lo puro y lo impuro, las percepciones de los demás deben ser tenidas en cuenta y respetadas. Esto vale para las interacciones tanto con los «apartados» como con los «civilizados», es decir, con «judaítas y griegos» (1 Cor 10,17-19), así como con los correligionarios cristianos. Ésta es la advertencia de Pablo respecto a la conducta en los márgenes del grupo: «No ofendáis a judaítas o a griegos o a la iglesia de Dios» (1 Cor 10,32). Sin embargo, los problemas más frecuentes a los que alude Pablo se refieren a las ofensas contra los propios cristianos del entorno israelita en el nivel individual (el nivel personal que es réplica del nivel social). Aquí, como en el nivel social, el prójimo tiene prioridad. Por eso, «si haces daño a tu hermano [compañero cristiano] por lo que comes, ya no caminas según el amor. No dejes que lo que comes sea la ruina de alguien por quien murió Cristo... lo justo es no comer carne ni beber vino ni hacer nada que pueda hacer caer a tu hermano» (Rom 14,15.21; ver también 1 Cor 8,7-13). Y, si algunos cristianos del entorno israelita todavía andan con tiempos simbólicos, tampoco esto tendría que ser un problema, con tal de que «quien observe el día, lo observe en honor del Señor» (Rom 14,6). En resumen, tiene prioridad la vinculación al grupo manifestada en la preocupación y el interés por los compañeros cristianos (1 Cor 13, donde «amor» significa vinculación al grupo, es decir, preocupación e interés por sus miembros).

Muchas de las advertencias prácticas de Pablo y de otras cartas del Nuevo Testamento tratan de hacer más claros y definidos los márgenes del grupo. Se subraya la necesidad de fortalecer el núcleo del grupo en su movimiento hacia el centro del cuerpo social. Las costumbres desarrolladas y compartidas en estas primeras comuni-

dades cristianas del Mediterráneo desembocarían eventualmente en estructuras de pureza más complejas. Y, a partir de la absorción de las iglesias cristianas en el marco político del imperio de Constantino (siglo IV d.C.), sus estructuras de pureza se transforman, y sus disposiciones no son muy diferentes de las del Israel urbano, elitista, del siglo I.

Resumen

Este capítulo trata de reglas de pureza, del modo en que los grupos sociales separan personas y cosas, tiempo y espacio. Las reglas de pureza nos ayudan a situar de un modo ordenado los elementos de nuestro medio ambiente, incluidos nosotros mismos. Este orden nos capacita para dar sentido a nuestras experiencias de las personas, las cosas, el tiempo y el espacio. Las reglas de pureza explican qué o quién está dentro o fuera de lugar, en línea o desfasado. Un subconjunto de reglas de pureza tratan de lo sagrado y lo no-sagrado, de las relaciones de exclusividad, de las personas, cosas, tiempos y espacios que tienen eco en nosotros o que escapan a nuestro interés inmediato. Lo mismo que nosotros tenemos cosas sagradas y profanas, también Dios las tiene por analogía. El Israel postexílico describía la sacralidad de Dios en términos de categorías de personas según su matrimonio, en términos de espacio en el culto del Templo y en términos de personas y cosas en el sacrificio. Dado que Jesús era concebido como el Mesías de Israel que pronto habría de venir, la organización del movimiento cristiano, puesto en movimiento por la muerte-resurrección de Jesús, tenía que entendérselas con las reglas de pureza de Israel. Además, estaban interesados en el modo de ser-aparte de Israel porque las reglas de pureza, como indicaba la crítica de Jesús, simbolizaban también el modelo de Dios en el que uno creía. Los cristianos, con su nuevo modelo de Dios proveniente de la experiencia de Jesús, volvieron a evaluar todo lo que era sagrado para las culturas contemporáneas y empezaron a establecer nuevas reglas relativas a los sagrado, basadas en su grupo como imagen analógica del Templo: un espacio/pueblo santo con acceso inmediato a Dios en Cristo.

Comprobación de la hipótesis

A lo largo de este capítulo he vuelto a hacer referencia a un amplio número de pasajes bíblicos que no están citados en el texto. En consecuencia, el primer paso que tendréis que dar para aceptar o

rechazar los modelos presentados consistirá en leer todos los pasajes citados en el capítulo. Conforme los vayáis leyendo, juzgad si se adaptan a los modelos o no. ¿Puedes pensar en otros modelos con los que los pasajes tendrían más sentido? ¿Qué ocurre cuando los pasajes son interpretados a la luz de las reglas de pureza americanas o de la comprensión de lo sagrado en nuestra tradición occidental?

Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, una forma de comprobar el modelo consiste en leer con cuidado de cabo a rabo Levítico 1-4 y determinar el significado de los distintos sacrificios:

¿De qué tipo de sacrificios trata cada uno de estos capítulos?

Observad los tipos de animales de que se habla, así como de su jerarquización. ¿Qué animales ocuparían la categoría superior; cuáles la inferior?

Observad que, en cada sacrificio de animales, la sangre es derramada y esparcida en torno al altar y ante la Tienda del Encuentro (en el siglo I, el santuario o el pórtico del Lugar Santo). ¿Por qué? ¿Qué significa la sangre (ver Lv 7,26; 17,11-12)? ¿Por qué tiene la sangre ese significado?

Observad que el cadáver es dividido después en dos partes: una formada por la grasa y algunos órganos anejos, otra por el resto. La grasa (y los órganos anejos) siempre forma parte de la ofrenda que ha de ser quemada sobre el altar. Simboliza el poder, el vigor, la vitalidad y, por tanto, la prosperidad, y los humanos la tienen prohibida (ver Lv 7,22-23). ¿Por qué? Quedan los residuos. ¿Cómo son tratados? Las ofrendas de cereales no tienen que llevar levadura o miel (Lv 2,11), pues harían que el cereal fermentase. La fermentación, entre otras cosas, es claramente un proceso en el que el alimento rezuma o se expande más allá de sus límites. ¿Por qué se prohibiría esto en el sacrificio del Templo?

En el Nuevo Testamento hay unos cuantos pasajes que hablan de lo santo, sagrado, etc. Todos contienen la palabra griega *hagios,* que puede traducirse de diversos modos. Leed estos pasajes y, conforme a los modelos expuestos, determinad por qué son considerados santos las personas o los objetos:

Mt 4,5; 7,6; 24,15; 27,52.53; Mc 1,24; 6,20; 8,38; Lc 1,35.49.70.72; 2,23; 4,34; 9,26; Jn 6,69; Hch 3,14.21; 4,27.30; 6,13; 7,33; 9,13.32.41; 10,22; 26,10; Rom 1,2.7; 7,12; 8,27; 11,16; 12,1.13; 15,25.26.31; 16,2.15.16; 1 Cor 1,2; 3,17; 6,1.2.19; 7,14.34; 14,33; 16,1.15.20; 2 Cor 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,12; Ef 1,1.4.15.18; 2,19.21; 3,5.8.18; 4,12; 5,3.27; 6,18; Flp 1,1; 4,21.22; Col 1,2.4.12.22.26; 3,12; 1 Tes 3,13; 5,26.27; 2 Tes 1,10; 1 Tim 5,10; 2 Tim 1,9; Fil 5; 7; 1 Pe 1,15.16; 2,5.9; 3,5; 2 Pe 1,18; 2,21; 3,2.11.

En los pasajes anteriores he omitido cualquier mención al Espíritu

Santo. Teniendo en cuenta el modelo de lo santo, ¿qué significaría el Espíritu Santo?

Los siguientes pasajes tratan del proceso por el que algo se hace santo, es decir, del proceso de santificación. ¿Ayudan los modelos presentados en el texto a explicar el posible significado de tales pasajes?

Santificación: Rom 6,19.22; 1 Cor 1,30; 1 Tes 4,3.7.9; 2 Tes 2,13; 1 Tim 2,15; 1 Pe 1,2. Santificar: Mt 6,9; 23,17.19; Lc 11,2; Jn 10,36; 17,17.19; Hch 20,32; 26,18; Rom 15,16; 1 Cor 1,2; 6,11; 7,14; Ef 5,26; 1 Tes 5,23; 1 Tim 4,5; 2 Tim 2,21; 1 Pe 3,15.

Referencias y lecturas recomendadas

Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Londres: Routledge and Kegan Paul, 1966 (Trad. esp.: *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú,* Madrid: Siglo XXI, ²1991).

——, «Deciphering a Meal», *Daedalus* 101 (1972) 61-81.

Jeremias, J., *Jerusalem in the Times of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period,* Filadelfia: Fortress Press, 1969 (Trad. esp.: *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Madrid: Cristiandad, ³1977).

Leach, E.R., *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected,* Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 81-93 (Trad. esp.: *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos,* Madrid: Siglo XXI, ⁵1993).

Neyrey, J.H., «The Idea of Purity in Mark's Gospel», *Semeia* 35 (1986) 81-128.

——, «Unclean, Common, Polluted, and Taboo: A Short Reading Guide», *Forum* 4 (1988) 72-78.

——, «The Symbolic Universe of Luke-Acts: 'They Turn the World Upside Down'», en J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 271-304.

——, «Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship», en J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation,* Peabody (Mass.): Hendrickson, 1991, pp. 361-387.

——, *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters,* Louisville (KY): Westminster/John Knox Press, 1990.

Conclusión teológica

Un estudio atento de los capítulos precedentes puede dejaros sorprendidos y perplejos. Ahora bien, cuando escuchéis a los autores del Nuevo Testamento y a la gente que presentan en sus textos, probablemente consideraréis que sus intereses por el honor y la vergüenza, por la personalidad diádica, por los bienes limitados, por el matrimonio defensivo y por las reglas de pureza son totalmente irrelevantes para nuestras experiencias de cada día. Como bien sabréis, los occidentales están en su mayor parte orientados hacia el éxito, son individualistas, muy conscientes del carácter ilimitado de los bienes, competitivos y autónomos en las estrategias matrimoniales. Sus reglas de pureza se centran pragmáticamente en las relaciones individuales y en el éxito individual.

Los modelos antropológicos introductorios que hemos presentado pretenden ante todo ayudar a distinguir vuestras experiencias y percepciones culturales de las del Nuevo Testamento. Después de todo, el cristianismo en sus orígenes es un movimiento mediterráneo del Próximo Oriente; y, si su contenido tuviese sentido inmediato en las formas culturales de nuestra sociedad occidental, habría que sospechar con razón que los escritos del Nuevo Testamento son falsificaciones del siglo XX. Sin embargo, no son falsificaciones, sino documentos del mundo mediterráneo del siglo I.

Ahora seríais capaces de apreciar mejor el problema teológico al que ha tenido que hacer frente el cristianismo durante dos milenios. Este problema teológico ha sido, y continúa siendo, cómo dar a conocer la buena noticia de Jesús en un mundo lleno de multiformes y variopintos modelos culturales. Resulta demasiado fácil leer el Nuevo Testamento y deducir un Jesús a nuestra imagen y seme-

janza. El Nuevo Testamento haría entonces las veces de un borrón de tinta de Rorschach, donde Jesús sería percibido como un polimorfo universal, una figura camaleónica que representaría y legitimaría cualquier cosa que los individuos y los grupos decidieran hacer «en su nombre», desde una comuna fundamentalista local a una iglesia universal.

Según la fe cristiana tradicional, Jesús de Nazaret, Mesías de Dios, es el ejemplo histórico concreto de la unión de lo divino y lo humano. Esta unión histórica, llamada encarnación, tuvo lugar en el tiempo y en el espacio, dentro de un conjunto particular de normas y presupuestos culturales. El problema de un fundamentalismo interesado sólo en lo que dice la Biblia (y no en lo que significa desde el punto de vista del contexto social en el que surgió), es que niega la encarnación. Niega la humanidad de Jesús, Dios-hombre. Implícitamente niega que Jesús fuese como nosotros en todo, menos en el pecado. Podríais volver a leer el capítulo introductorio con sus presupuestos y comprobar lo que significa ser «como nosotros» desde el punto de vista de nuestra naturaleza cultural.

Este libro está pensado para ayudar a la comprensión de los escritos del Nuevo Testamento. Si estos escritos deben tener un eco en nuestros diferentes contextos culturales, si hay que ayudar a que la fe sea responsable, entonces la teología tendrá que emprender su tarea de articular los símbolos originales, anclados en su cultura, del primitivo movimiento cristiano recurriendo al lenguaje y los modelos más claros que pueda encontrar en las culturas en que haya de ser expresado, entendido y vivido.

Índice de citas bíblicas

Antiguo Testamento

Génesis (Gn)

Éxodo (Éx)

Levítico (Lv)

Índice de temas y autores

Contenido